

LA FAMILIA DE FUNDACION MATRIMONIAL

PEDRO JUAN VILADRICH

I. LA CRISIS CONTEMPORANEA DE LA FAMILIA

1. UNA CRECIENTE CONCIENCIA COLECTIVA DE FRUSTRACIÓN

Cabe sugerir un significativo paralelismo entre la situación de la familia y la de los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Es posible observar —como ocurre con los derechos del hombre— una cada vez mayor conciencia de la importancia de la familia. Pero al mismo tiempo, en virtud de una inquietante paradoja, la familia y los derechos humanos son objeto hoy de constantes y gravísimas violaciones.

Quizás no se pueda hallar otro período, como el que va desde las grandes revoluciones del s. XVIII hasta nuestros días, en el que tantas energías se hayan entregado en el campo del pensamiento y de las ciencias sociales, en los textos jurídico-políticos constitucionales e internacionales y en el terreno de la lucha concreta, en favor de un reconocimiento efectivo de los derechos fundamentales del hombre. Una pareja intensidad se advierte en los más variados campos de la especulación y de la praxis en relación a la temática de la sexualidad humana y a la proposición y práctica de alternativas matrimoniales y familiares: ¿en qué otra época ha habido la actual sobreabundancia de bibliografía de las diversas ciencias sobre alternativas familiares, de propuestas en las grandes ideologías filosófico-políticas, de literatura de ensayo y divulgación, de políticas demográficas de los Estados y de los Organismos Internacionales, de movimientos aso-

ciativos y reivindicativos en materia sexual, matrimonial y familiar, de cambios legislativos del Derecho de familia del más diverso signo, sin descender al importante terreno de la realidad concreta donde coexisten las más heterogéneas conductas matrimoniales y fórmulas sexuales?

Sin embargo, toda esa imponente e incomparable dedicación de energías en busca de una mejor fórmula familiar coincide en nuestra época con una degradación —no menos imponente e incomparable— de aquellos índices de calidad humana de la convivencia social más directamente relacionados con el acierto o fracaso de las estructuras familiares: por ejemplo, el descenso de la tasa de matrimonios contraídos y de la natalidad, los incrementos de la contracepción, del aborto clandestino y legalizado, de las rupturas matrimoniales de hecho y de derecho, del número de niños abandonados y maltratados, del suicidio infantil y juvenil, de la tasa de psicopatías de los niños y los adolescentes de etiología familiar, de la delincuencia, drogadicción y alcoholismo juvenil, del índice de delitos sexuales, de la tasa de envejecimiento de la población, de las soluciones extrafamiliares para la atención de la infancia o de la tercera edad, del auge de la eutanasia, etc.

Esta paradoja —también sufrida por los derechos humanos—, según la cual allí donde amplios sectores han puesto en juego notables esfuerzos, precisamente allí parecen recogerse pésimos resultados, tiende a generar una sensación de desencanto e impotencia que está a un paso de convertirse en conciencia colectiva de frustración.

Tal vez sea ésta una de las razones por las que nuestra conciencia de frustración no se consuela, sino más bien se acrecienta, al constatar que el clásico principio *familia est principium et fundamentum societatis* ha sido reconocido, incluso con énfasis, en los más importantes textos internacionales contemporáneos¹. Tampoco ha sido menor el énfasis de esos documentos

1. Cfr., a guisa de ejemplo, el art. 4 de la *Decl. sobre el progreso y el desarrollo en lo social*, proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 2542 (XXIV) de 11 de diciembre de 1969; arts. 16 y 12 de la *Decl. Universal de Derechos Humanos* adoptada y proclamada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 217 A(III), de 10 de diciembre de 1948; arts. 8 y 12 del *Convenio para la protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales*, signado por los Gobiernos miembros del Consejo de Europa el 4 de noviembre de 1950; art. 16 de la *Carta Social Europea*, adoptada en Turín el 18 de octubre de 1961 por los Gobiernos miembros del Consejo de Europa; arts. 23 y 24 del *Pacto Inter-*

en pro de los derechos humanos, y no por ello es menor su continua conculcación. De manera que también los juristas percibimos con honda preocupación un creciente descrédito del Derecho.

2. EN BUSCA DE LA RAÍZ DE LA CRISIS

¿Por qué se producen tan desalentadores frutos allí donde nuestro siglo ha dedicado tan intensos y plurales esfuerzos en orden a la mejora de las relaciones sexuales y en búsqueda de más válidas alternativas matrimoniales o familiares? ¿No hay, sin duda, un consenso general acerca de que las relaciones entre la pareja humana y entre padres e hijos deben ser más profundas, más auténticas y más personales? ¿Quién no invoca el amor y la libertad como valores de la persona que han de contenerse en los lazos entre varón y mujer y entre consanguíneos? ¿Por qué, pues, la paradoja?

Esta crisis de la familia me recuerda aquella tan sugestiva fábula del viaje al polo Norte que contaba uno de mis primeros maestros universitarios. A través de un vasto paisaje helado, azotado por la ventisca, se desliza un trineo. Acerquémonos para observar con detalle la escena. Su único ocupante viaja hacia el polo Norte. De su rostro, cubierto de agujas de hielo, destacan los ojos febriles clavados con ansia en el horizonte. Corre el trineo con la prisa de quien llega tarde. No se distrae el viajero en su valioso equipaje, que es todo lo que posee. No permite que el tiro de perros se desvíe un ápice del septentrión, ni concede respiro a su esfuerzo, ni disminuye su velocidad. Todo en él es tensa voluntad de alcanzar pronto la meta. En llegar al polo Norte ha puesto lo mejor de sus energías, la más entrañable de sus esperanzas, el sentido final de su destino. Solamente de trecho en trecho, nuestro viajero se detiene un instante para comprobar si la dirección es correcta y cuánta es la distancia que todavía le separa del Norte. Y aquí la sorpresa. Los instrumentos le demuestran, sin lugar a dudas, que la dirección resulta exacta pero la distancia del Norte es cada vez mayor. En vano verifica una

nacional de Derechos Civiles y Políticos, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en resolución de 16 de diciembre de 1966; y art. 10 del *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales*, adoptado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Vid. otros textos en J. HERVADA - J. M. ZUMAQUERO, *Textos Internacionales de Derechos Humanos* (Pamplona 1978).

y otra vez sus instrumentos: no están estropeados, no hay error en la medición, la dirección es buena, mas la distancia no cesa de aumentar. Y nuestro viajero, entre el desaliento y la esperanza, fuerza siempre la velocidad, castiga sin piedad a sus perros y los lanza vertiginosamente entre la ventisca con la desesperación de quien huye. Todo es inútil, no obstante. En cada sucesiva medición, pese a la fidelidad de la dirección, el polo Norte se aleja más y más...

¿Qué le ocurre al protagonista de tan dramático viaje? Para descubrirlo conviene alejarnos del detalle de la escena. Es preciso tomar perspectiva para dominar todo el contexto. Porque, hecho esto, es muy fácil advertir que aquel vasto paisaje helado, por cuyo interior viaja un diminuto trineo, no es más que un inmenso témpano de hielo, un colosal *iceberg*, que se desplaza hacia el Sur a mucha mayor velocidad que nuestro pobre viajero corre hacia el Norte. La meta del viaje y los ideales de su equipaje eran nobles. Su esfuerzo, admirable. Pero la base sobre la que se sustentaba toda la aventura era tan radicalmente errada que le conducía con fatalidad al polo opuesto.

También en la crisis actual de la familia es aconsejable una prudente perspectiva que nos evite ser víctimas de lo inmediato. Esa crisis no es tanto de falta del deseo de ideales —que hay síntomas de un próximo clamor por ellos—, cuanto de un radical error en la base misma desde la que se persiguen aquellos ideales de mejora de la pareja humana. Y este radical yerro de base conduce a las más diversas alternativas sexuales, matrimoniales y familiares, que sobre él se emprenden, a la fatal producción de contravalores, al empobrecimiento de los lazos humanos y a la conciencia de frustración.

Y ésta es, creo, la cuestión: el momento actual no es de reunir compañeros de un viaje quizás ciego a la frustración, sino el de detener el ensayismo concentrando la energía en el reencuentro con la verdadera base o fundamento auténtico de todo comportamiento humano digno de ese hombre. Lo demás vendrá por añadidura. Dicho con otras palabras: me parece que no urge tanto la obsesión por concertar entendimientos —que en el fondo son casi siempre claudicaciones— con toda la suerte de alternativas sexuales, matrimoniales o familiares de nuestra contemporánea torre de Babel, en nombre de un “aggiornamento” con la llamada revolución sexual de nuestro tiempo, cuanto de tener la serena clarividencia de ver en perspectiva el contexto total de la

época, para desde ese diagnóstico, asegurándose de no viajar en un *iceberg*, centrarse en la recuperación de la base substancial verdadera de la familia.

Pues bien, la raíz natural de la familia es el matrimonio y la raíz del matrimonio es la naturaleza personal del hombre (varón y mujer). La pérdida de la identidad del ser personal del hombre (en su masculinidad y feminidad) es la causa radical de la pérdida de la identidad del matrimonio y ésta, a su vez, es la razón principal de la pérdida de identidad de la familia, como célula natural y básica de toda sociedad auténticamente humana.

Lo que está en juego, en el trasfondo de la crisis de la familia en el horizonte del s. **XXI**, es la suplantación o el rescate de la naturaleza *natural* del hombre, la enajenación o la salvaguardia de su condición y dignidad de persona humana, única e irrepetible, libre y responsable de sus actos. Cual sea la naturaleza de la persona humana —varón y mujer—, tal la del matrimonio y tal la de la familia. Cual sea la familia, tal la sociedad, tal el hombre. La claudicación o el reencuentro de la auténtica naturaleza de la persona humana es el ojo del huracán, la raíz de la crisis del matrimonio y la familia en el mundo contemporáneo, la causa nuclear del riesgo de una sociedad deshumanizada. Reconstruir el matrimonio y la familia —en consecuencia la entera sociedad— a la luz de las exigencias de la dignidad personal del hombre: ésta es la cuestión.

3. ESPECIAL RESPONSABILIDAD DE LA IGLESIA Y DE LA FAMILIA CRISTIANA

Por tanto, la dignidad personal del hombre —las exigencias dimanantes de su condición de persona— se nos convierte hoy en eficacísima clave de lectura de los resortes de la crisis matrimonial y familiar. Nos subraya, asimismo, la gran misión de la Iglesia y de la familia cristiana en esta hora.

En Cristo se le manifiesta al hombre qué es el Hombre. Su plenitud natural y sobrenatural. En la misma medida en que está en juego la suplantación o la conservación de la dignidad personal del hombre, en esa misma medida la Iglesia siente convocada la entraña de su misión ante la situación y el destino de la familia, como principio y fundamento de una sociedad humanizada y humanizante. Y la responsabilidad de la Iglesia encuentra un particular protagonista en esa *pequeña iglesia* que es la familia cristiana.

La Iglesia está convocada ante el Hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, y ante el Hombre, cuya naturaleza ha sido asumida y redimida por Cristo su Fundador, con un doble título: el que le corresponde, como maestra de la ley natural, en la salvaguardia de la naturaleza "natural" de la persona humana y, por ello, de la identidad esencial del matrimonio y la familia naturales, tal como fueron diseñados por el Creador; y el que le corresponde, como depositaria de la Revelación, de ser signo, instrumento y garantía del carácter transcendente y sobrenatural de la persona humana y, por ello, de la identidad esencial del sacramento del matrimonio y de la familia cristiana.

Porque el matrimonio y la familia cristianos conllevan la plenitud del matrimonio y la familia naturales, los cristianos están especialmente urgidos a dar testimonio ante el mundo de la *alianza de amor indisolublemente fiel y fecunda*, sabedores de que en esa medida también contribuyen al reencuentro del hombre con su más profunda naturaleza y dignidad, lo que se traduce en una rica personalización de los lazos sociales. Es ésta una decisiva dimensión de la familia cristiana en la tarea global de la Iglesia de atender y rescatar cuanto afecta a la dignidad de la persona humana.

Pero también la Iglesia ha de prestar una atención de primer orden, en el plano del Magisterio y en el de la acción, acerca del sentido natural del matrimonio y de la familia, por cuya identidad clama la humanidad creyente y no creyente. Y es que para la Iglesia, que "se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia", "nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón"². Estando en peligro la suplantación de la familia, porque está en crisis el sentido del hombre sobre su identidad substancial, creyentes y no creyentes esperan una aportación de la Iglesia y del cristianismo sobre el matrimonio y la familia según naturaleza, proporcionada a la gravedad del momento histórico y a la altura de los compromisos en los que los cristianos dejaron en el pasado su huella, pues unos y otros "están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos"³.

Sobre esta base natural, no sustituida ni absorbida, sino elevada al plano de lo sobrenatural en el sacramento del matrimo-

2. *Gaudium et spes*, n. 1.

3. *Gaudium et spes*, n. 12.

nio, las exigencias de la alianza de amor indisolublemente fiel y fecunda revelan a los cristianos el íntimo engarce entre lo más naturalmente humano y lo más específicamente cristiano del matrimonio y de la familia. Y al mismo tiempo, sobre su profunda raíz natural, las exigencias cristianas de la dimensión sacramental de esa *alianza de amor indisolublemente fiel y fecunda* adquieren, a los ojos del resto de los hombres de buena voluntad, un más claro y humano significado, que hace germinar el deseo esperanzado de vivirse en familia al nivel de grandeza al que la persona humana ha sido llamada.

4. CONFUSIÓN ENTRE CAUSAS Y CONSECUENCIAS DE LA CRISIS

A la hora de identificar las causas de la crisis de la familia es frecuente enumerar las siguientes.

a) La introducción del divorcio en la legislación de casi todos los países, atribuyéndose el constante aumento del recurso al mismo, por parte de los cónyuges, a que éstos parten del carácter temporal del casamiento, de que la permanencia del vínculo es un hecho casual y minoritario, pero no un principio esencial que reputan imposible o contrario a la libertad. También se consideran causas de la práctica divorcista la inmadurez psicológica de muchos contrayentes, la reducción de la unión conyugal a la mera relación sexual o, incluso, el aumento de la longevidad humana que dilata la duración del matrimonio⁴. Muchos llegan a concebir el divorcio como un derecho elemental y como una garantía frente a los errores en la elección del cónyuge. La institución del divorcio vendría a ser una necesaria consecuencia de la desmitificación y racionalización de las relaciones entre la pareja humana.

b) Otra causa la constituye la superación del matrimonio mismo, entendido como legalización social de la pareja, en favor de las simples uniones sentimentales o amor libre de cualquier formalización jurídico-convencional. Contribuirían al incremento de estas convicciones el rechazo del formalismo o inutilidad del Derecho matrimonial, la vinculación de la autenticidad con

4. Cfr. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo* (Para uso de las Conferencias episcopales), Ciudad del Vaticano, 1979, p. 8.

la contestación a las convenciones y formas sociales, el temor a formalizar un vínculo mientras no se tenga seguridad del feliz éxito de la unión, el deseo de no dejar hijos de una relación transitoria, la desintegración de las convicciones éticas sobre la sexualidad y la carestía de la vida que aconseja evitarse los gastos de la boda y del divorcio.

c) También se citan, como causantes de la crisis de la familia, el aumento de la contracepción, la práctica masiva de abortos, los programas de planificación demográfica, la intensificación de los conflictos generacionales en especial entre padres e hijos, así como los cambios en la condición social y profesional de la mujer que, a veces, comporta el rechazo de la maternidad y del trabajo en el hogar como ideal de vida, la temprana entrega de la educación de los hijos a instituciones extra-familiares o la búsqueda de una única maternidad en la que se excluye el matrimonio y la misma función del padre.

No es posible tampoco ignorar la progresiva desaparición en muchas familias del ambiente y del tiempo imprescindibles para la conservación de un hogar vivo, y la frecuente dimisión o claudicación de los padres respecto de la tarea educativa de los hijos suplantada por otras Instituciones no propiamente familiares, cuando no por las pautas estereotipadas de comportamiento que difunde el consumismo o la simple vida callejera. Algunos ponen especial énfasis en la influencia de los condicionamientos socio-económicos, desde la alienación inducida por la mentalidad materialista del ideal del máximo *confort*, hasta las consecuencias de la penuria económica, las condiciones laborales, la carestía y estrechez de las viviendas masificadas, etc.

Hay también un pesimismo antropológico, que se expresa en el temor o la creencia en la fatalidad de la violencia, las guerras, el desempleo y las convulsiones sociales, y que debilita aquella fe en el futuro de la humanidad imprescindible para desear hijos y para entregarse con confianza a la fundación de una familia.

d) La familia cristiana, además de las mencionadas, soporta dificultades particulares entre las que, ciertamente, deben considerarse las derivadas de la arreligiosidad, del ateísmo y del propio pluralismo religioso.

Es patente un significativo confusionismo doctrinal dentro de las propias familias católicas, al que ha contribuído notoriamente la

acción o la omisión, la debilidad o la ambigüedad de determinadas corrientes teológicas y pastorales, el nexo —a modo de vasos comunicantes— que el pueblo llano establece entre indisolubilidad del matrimonio y celibato sacerdotal y secularizaciones, y la sensación de crisis de la autoridad eclesiástica en la misión de confirmar en la fe y la moral. No es extraño observar, en consecuencia, el rechazo de las enseñanzas del Magisterio entre los mismos católicos, o la elaboración por algunos de sus propias reglas éticas y principios dogmáticos acomodados a su “circunstancia”.

En general y salvando las justas excepciones, me temo que falta entre los fieles católicos una formación seria y sólida, no sólo sobre la sacramentalidad del matrimonio y las exigencias de la familia cristiana, sino también sobre la esencia, propiedades y fines del matrimonio y la familia como realidades naturales. El matrimonio canónico y la responsabilidad de la Iglesia sobre el mismo —lo que conlleva un propio sistema de Derecho matrimonial— es sólo excepcionalmente comprendido, cuando no frecuentemente malinterpretado. No ha faltado alguna ocasión en que ciertas decisiones jurisprudenciales hayan sido piedra de escándalo. Ciertamente, uno de los retos que la Iglesia de hoy tiene hacia sus propios fieles es el convertirse en una grande y eficaz *escuela de formación* en el *depósito* de la fe y las costumbres.

Todo este elenco de causas de la crisis de la familia, que no pretende ser exhaustivo, ha sido recogido casi por completo en el documento titulado *Misión de la familia cristiana en el mundo contemporáneo*, que la Secretaría General del Sínodo de los Obispos ha enviado a las Conferencias Episcopales para su consulta, con vistas a la celebración del Sínodo General en el otoño del presente año (5).

Sin duda las “causas” enunciadas son reales e importantes. Sugiero cambiar el objeto de nuestra atención, con el fin de evitar que los árboles nos impidan ver el bosque. Esas “causas” no son sólo muchas e imponentes. Son más bien heterogéneas. Me atrevería a añadir que la cuestión no reside en enriquecer más y más aquel elenco de causas, no está en incrementar la enumeración, sino en reducir su heterogeneidad hallando las claves esenciales que conectan hechos tan dispares como la convicción en la mayor autenticidad del “amor libre”, la longevidad humana, el rechazo de la maternidad y el trabajo en el hogar como ideal de vida, la inmadurez psicológica de muchos contrayentes, el abor-

5. Vid. nota anterior.

to masivo, los conflictos generacionales, la penuria económica, la arreligiosidad y el ateísmo, o la búsqueda de una única maternidad excluyendo por principio la figura y la función paterna.

En efecto, a poco de comenzar la búsqueda de las conexiones internas, al intuir que detrás de toda esa heterogeneidad aparente hay unas mismas causas profundas, se nos manifiesta claramente que aquel elenco de "causas" es en realidad un elenco de *consecuencias*. Y las consecuencias de la crisis familiar sí son *heterogéneas*. Lo son por necesidad: porque siendo la familia la célula básica de la sociedad y la primera escuela de la persona, en los más variados y aparentemente inconexos sectores de la sociedad, como también en las más diversas vertientes de las conductas y de la vida de las personas, aparecen efectos o *consecuencias* del estado saludable o degradado de la familia. La heterogeneidad, por tanto, es la característica de los *efectos o consecuencias* de la crisis familiar de nuestro tiempo. Las causas esenciales están en su trasfondo —porque detrás de todo efecto está su causa—, pero son otras y no debemos confundirlas.

He aquí que volvemos de nuevo sobre el ojo del huracán. La raíz de la crisis familiar de nuestro tiempo es, a mi entender, la pérdida por el hombre del sentido de su naturaleza de ser personal. Desorientado acerca de las exigencias dimanantes de su condición de persona, se oscurece su comprensión de la realidad natural del matrimonio y de la familia. En las más heterogéneas parcelas de la sociedad y en las más diversas actitudes de la pareja humana surgen consecuencias de todo tipo que no son más que reflejos de la radical desorientación sobre el ser mismo de la persona. La interacción persona-familia-sociedad-familia-persona es tan profunda que la claudicación de la dignidad personal del hombre conduce hacia una sociedad no sólo deshumanizada, sino también deshumanizante. Del mismo modo, el reencuentro del hombre con las exigencias naturales de su dignidad de persona es el camino certero hacia una sociedad personalizada y personalizante. En el matrimonio y en la familia se juega hoy la dimisión o el rescate de la naturaleza *natural* de la persona humana y, desde allí, la humanización o la despersonalización de la entera sociedad. Este es el reto. Es el riesgo, pero también la ocasión.

5. CLAVES DE LA CRISIS DE IDENTIDAD DEL HOMBRE, COMO PERSONA, QUE MÁS AFECTAN A LA FAMILIA

Ciertamente que la Iglesia y el cristianismo tienen mucho que decir sobre el misterio del hombre y, por tanto, sobre el matrimonio y la familia según naturaleza. No hay duda que el próximo Sínodo de los Obispos constituye una propicia ocasión para ello. Si ahora adoptamos la naturaleza sustancial de la persona humana, como clave de lectura de la crisis de la familia, como núcleo de remisión de la problemática familiar, entiendo de significativo interés reflexionar en torno a las consecuencias que se derivan de plantearse la sexualidad, la modalización entre virilidad y feminidad, el amor humano, el consentimiento o alianza matrimonial, el lazo familiar, la interacción familia-sociedad-familia, o el papel de la familia frente a una idea de Estado, siempre a la luz de las exigencias dimanantes de la condición de persona humana.

Veamos, a título ejemplificativo, esas líneas de trabajo:

a) *La dimensión personal de la masculinidad y la feminidad.* ¿Qué significa “al principio el Creador los hizo varón y hembra” del Génesis 1,27 en relación con Mt 19,3ss y Mc 10,2ss? ¿Qué enseñanzas se deducen de la comparación entre los dos relatos de la creación del hombre en el Génesis? ¿Qué dignidad y exigencias implica la naturaleza de ser —varón y mujer— “imagen y semejanza de Dios” en relación al misterio de la Trinidad y a la significación sacramental de la unión de Cristo con la Iglesia? ¿Qué hay en el Génesis, contextualizado con el resto de la Revelación Antigua y Nueva, respecto de la soledad originaria o de naturaleza del hombre en su doble dimensión: de un lado, en sí mismo, como ser personal, puesta entre paréntesis su masculinidad o feminidad, en relación a la creación y al Creador; y de otro lado, precisamente como seres masculino y femenino, constitutivamente abiertos a una connatural complementariedad, que sólo tiene una única expresión auténticamente natural —una caro—, que se instituye directamente por Dios como la mejor unión —la más ajustada a naturaleza o, lo que es lo mismo, al designio creador— de la pareja humana y el mejor *habitat* para la fecundidad humana, esto es, *para nacer, crecer y morir precisamente como personas humanas?*

b) *La dimensión personal del amor entre el varón y la mujer.* O lo que es lo mismo: ¿Cuáles son las exigencias, que surgen de la naturaleza personal del hombre —varón y mujer—, en relación al deber ser de su mutuo amor? ¿Qué es lo tipificante del amor de la pareja humana? ¿Cómo la dimensión personal integra y culmina todos los componentes (racionalidad, sentimiento e instinto) de las modalizaciones corporales —masculinidad y feminidad— en el amor entendido según recta naturaleza? ¿Por qué hay en el amor un esencial reclamo de la totalidad de la masculinidad y de la feminidad, incluida su natural proyección existencial, esto es, el “para siempre”? ¿Cuál es la significación divina del amor humano y cuál su sentido en la economía de la salvación?

c) *La alianza matrimonial como expresión culminante consustancial a la naturaleza del amor conyugal.* Dicho con otras palabras: se trata de esclarecer lisa y llanamente la relación esencial y natural entre el amor y el consentimiento matrimonial. En esta cuestión no debe ladearse el tema del “amor libre”, precisamente porque ni la libertad se tiene a sí misma por objeto y por finalidad y porque el acto de consentir en la unión matrimonial es un supremo acto de libertad en su doble sentido: inmunidad de coacción del libre albedrío, de un lado, y disposición comprometida de sí por quien es dueño de su virilidad o feminidad y responsable de sus actos en favor del otro cónyuge. No es menos importante subrayar el carácter de alianza o mutua entrega a título de *justicia* —coposeros mutuos— o *débito* de los esposos, pues si bien todo consentimiento verdadero es un máximo acto de amor conyugal, porque es un amor que decide deberse a título de justicia, por ello mismo no todo acto de amor es sin más alianza matrimonial.

También considero decisivo poner de relieve la distinción clásica entre *in fieri* e *in facto esse*, no sólo por la razón de diferenciar el consentimiento del vínculo, sino porque refleja el gran esfuerzo canónico multisecular para que el pueblo no confunda la mera cohabitación marital —por muy satisfactoria y duradera que sea— con la comunidad de vida y amor vinculados a raíz del consentimiento matrimonial; y también porque permite comprender que la esencia, propiedades y fines del estado matrimonial son datos de naturaleza, que las asume pero no las instituye el consentimiento, lo que no siempre captan quienes simplísticamente atri-

buyen la indisolubilidad del matrimonio —que es una propiedad natural o dada del vínculo— a la concienciación psicológica de los contrayentes en pro de la irrevocabilidad de su consentimiento.

Me resisto a no considerar ociosa todavía la confirmación de la inseparabilidad entre alianza o contrato y sacramento, la insistencia en que la indisolubilidad no es un añadido religioso para católicos y que la sacramentalidad no es el conjunto litúrgico oficiado por el testigo cualificado, pero el “estado de las cosas” parece invitar a que se insista de nuevo en ello.

d) *La familia según naturaleza es de fundación matrimonial.* De la misma forma que el amor entre hombre y mujer encuentra su plenitud y su conformación natural en la alianza matrimonial, también el matrimonio, como alianza y como comunidad de vida y amor, se desborda naturalmente en familia. Es más, las características esenciales del lazo familiar se derivan de las propias del consentimiento matrimonial, y las propiedades del hogar familiar surgen de las propiedades y fines de la comunidad de vida y amor. Padres e hijos reviven sobre el lazo de la sangre una personalización del mismo que proviene de las notas de la alianza matrimonial. La familia lo es y cumple su misión sobre la imprescindible base de su fundación matrimonial. También la familia cristiana se vincula al sacramento del matrimonio.

e) *La familia es principio y fundamento naturales de una sociedad auténticamente humana.* Una serie innumerable de consecuencias se esconden en este principio difícilmente agotable a la reflexión. Cual sea la familia, tal la sociedad, tal el hombre. Esta es una triple interacción, que se puede invertir con igual validez. La familia es la garantía de la humanización de las nuevas generaciones, primera experiencia de la sociabilidad humana, escuela natural e insustituible del matrimonio y la familia futuras de los hijos, germen de virtudes personales y convivenenciales, raíz del sentimiento de fraternidad entre los miembros de la sociedad, cuna y hogar y refugio incondicionales, el *habitat* natural para nacer, crecer y morir precisamente como personas, esto es, amadas y acompañadas en la radical irrepetibilidad del yo último y desnudo de cada uno. Por eso la familia es la sede natural de la primera experiencia de lo trascendente y de la divinidad.

Es una pequeña iglesia *ad intra* y *ad extra*: pues lo es para la Iglesia y lo es para el mundo. El mismo matrimonio y la misma familia son camino de santidad para sus miembros, lugar de corredención, matriz de apostolado y vocaciones, ocasión de restauración del orden creado. La vivencia cristiana de las peculiaridades del lazo familiar es su propio don. La familia, instituida como a imagen y semejanza de la comunidad de vida y amor in-excrutable de Dios Trino, para el nacimiento y la educación de personas creadas a imagen y semejanza de Dios, es la huella social de Dios entre todas las estructuras sociales creadas a lo largo de la historia por la mano del hombre. Y siendo la huella social de Dios corre el peligro de sobrar en una sociedad de hombres que —supuesto el paso de Grocio a Feuerbach— establece la base del viaje en busca de su identidad en la positiva negación del mismo Dios. He aquí por qué el cristianismo está convocado por la familia junto a todos los hombres que creen en la dignidad trascendente de la persona humana.

f) *El respeto por parte del Estado de la dignidad de la persona y de los derechos humanos se expresa también en el grado de protección social, económica y jurídica que goza la familia.* La familia ante el Estado y viceversa: las relaciones entre la familia y las estructuras sociales, económicas y políticas. Hay una imbricación substancial entre la familia y los derechos fundamentales del hombre, que debe desenvolverse en todas sus consecuencias teóricas y prácticas respecto del Estado y frente a su actual crecimiento absorbente. Las relaciones entre la familia y el Estado constituyen un baremo excepcional para calibrar la índole de tal Estado, las intenciones de los poderes públicos y la autenticidad del reconocimiento, no sólo formal, sino efectivo y material de los derechos del hombre. De la esencia natural de la familia se desprende una idea normativa del sentido, fines y límites de la sociedad y del Estado, como también de ciertos sistemas ideológicos se infiere una idea de Estado y de colectividad en la que la familia ha de ser suplantada o manipulada. Se trata, pues, de refamiliarizar las estructuras sociales, económicas y políticas de igual forma que la tutela formal y material de los derechos humanos resorienta hacia el hombre y al servicio de su dignidad la dinámica de esas mismas estructuras sociales, políticas y económicas.

En este sentido, conviene dedicar intensas energías al reconocimiento y tutela efectivos de los derechos de la familia, en

especial en el campo del respeto a la vida, a la libertad de educación de los hijos, a la intimidad y a la no manipulación ideológica y consumista, a la ampliación cualitativa de las prestaciones sanitarias y de seguridad social, a la "no laboralización" de la familia sometiendo sus lazos, su espacio vital y sus horarios al dictado superior de los intereses económicos de la productividad y la rentabilidad, etc.; urge activar la participación, mediante asociaciones, de las familias en todos los resortes lícitos de conformación de las estructuras sociales, económicas y políticas, para impregnarlas de los derechos y valores propios del hecho familiar, pues dada la complejidad del mundo contemporáneo ya no podemos reducir a la legislación positiva el lugar exclusivo de incidencia —por determinación o por conclusión, diría el iusnaturalismo tomista— del Derecho natural, supuesta la colosal eficacia de los modernos medios de comunicación social (prensa, radio y televisión), de las estructuras económicas, del arte (en especial, la cinematografía y la literatura), de la moda, del control de los precios, del urbanismo y la política de viviendas, o la determinación del crédito bancario, por citar muy distintos resortes de inducción de pautas de comportamiento masivas. La familia, pues, también convoca al iusnaturalismo a elaborar una explicación más actual y operativa de las clásicas relaciones entre ley natural y ley positiva. En nuestra época, para refamiliarizar las estructuras sociales, económicas y políticas, hay que llevar el interés por la familia al campo de las diversas ciencias, de la alta investigación y de la Universidad, para desde allí generar una cultura interdisciplinar sobre la familia.

Dados los naturales límites de esta ponencia, me ocuparé en las páginas siguientes de tres temas que constituyen la base de la comprensión de la *familia de fundación matrimonial*: a saber, las características del amor conyugal; la relación entre el amor conyugal y la alianza matrimonial; y finalmente, los elementos del lazo familiar en tanto que conexos con el pacto conyugal o alianza matrimonial. Procuraré caminar entre esos temas con una doble preocupación: de un lado, buscando reencontrar con el lector las exigencias naturales que la condición y dignidad de ser personal del hombre —varón y mujer— nos imponen, si queremos vivir el matrimonio y la familia al nivel de grandeza posible a la humanidad, en vez de al nivel no menos posible de su miseria; de otro lado, utilizando un lenguaje preciso pero no de especialista, pues a la postre es al hombre concreto, a los ma-

trimonios y las familias vivos, a quien hay que dirigirse en el actual estado de las cosas.

II. DEL AMOR CONYUGAL

6. SOBRE EL AMOR. LA DINÁMICA DE APERTURA Y COMUNICACIÓN MÁS PROPIA Y DEFINITORIA DEL SER PERSONAL

Una sintética aproximación al amor en general parece insoslayable si hemos de ocuparnos luego del amor conyugal. Definir el amor es difícil por muchas razones. Lo es, por de pronto, porque el término "amor" está hoy adulterado por todo tipo de abusos y manipulaciones reductoras⁶. Pero sobre todo es difícil porque el amor, en su sentido más riguroso, hace referencia al movimiento unitario —a la dinámica de apertura al tú y a la comunicación interpersonal— que surge de la íntima naturaleza del ser precisamente personal y pone en acción sus potencias más específicas: el entendimiento y la voluntad. El movimiento unitivo más profundamente personal o, si se prefiere, la naturaleza misma de esa dinámica personal es el amor. De ahí que al amor le ocurra algo parecido a lo que ocurre con la persona: que es una realidad tan inmediata y última a nosotros mismos que nos resulta tan insondable como el misterio del ser personal de nosotros mismos. Siempre el Hombre supera al hombre, como el Amor es un todavía más respecto de cualquiera de nuestras ideas sobre el amor. Y es que los hombres no conocemos de manera directa, inmediata, *vis a vis* qué es la persona. Conocemos al ser personal por vía indirecta, a través y por medio de sus operaciones y sus facultades más propias. También nuestro entendimiento se conoce a costa de revolversse sobre sí mismo, colocándose como su propio objeto en la re-flexión. Así, a través del espejo de sus propias manifestaciones, alcanzamos a presumir qué cosa es el ser personal que de tal suerte se comporta. Tam-

6. "Hay razones más que suficientes que le sugieren a uno no ocuparse del tema del *amor*. En fin de cuentas, basta con ir pasando las hojas de una revista ilustrada, mientras nos llega el turno en la peluquería, para que le vengan a uno ganas de no volver a poner en sus labios la palabra *amor*, ni siquiera en un futuro lejano" J. PIEPER, *El amor*, ed. castellana (Madrid 1972), pp. 9 y ss.

bién el amor —que es la dinámica radical de la persona— tiene, como el ser personal, a ocultar su faz de una visión inmediata o directa por parte del intelecto humano. Más que mostrarse al desnudo, sólo se deja sopesar a través de sus obras. Y así lo ha entendido desde siempre el saber popular: “obras son amores y no buenas razones”.

Con esta primera aproximación, quizá estemos en disposición de entender la curiosa y sugestiva definición del amor que nos propone Pieper: “Amar quiere decir *aprobar*. Lo cual ha de entenderse, por lo pronto, en sentido rigurosamente literal. Amar algo o a alguien significa dar por “bueno”, llamar “bueno” a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: *Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo*”⁷. Quisiera llamar la atención sobre tres aspectos decisivos de ese “amar es aprobar” de Pieper. Si amar es aprobar, ¿qué ser es capaz de aprobar?, ¿qué seres son dignos de aprobado?, y, por fin, ¿en qué consiste el acto de aprobar? Este es el trío: el amante, el amado o lo amable, y el amor.

a) Notemos que para “aprobar” es necesario que el amante sea un ser que pueda salir de sí mismo y abrirse hacia lo que le rodea: un paisaje, un vino de Borgoña, una sinfonía de Beethoven, otro ser humano. Para aprobar, pues, es requisito imprescindible estar dotado de la facultad de conocer. No queda ahí la cosa. Una vez abierto al conocimiento del entorno, el que aprueba es el que no se ha quedado indiferente ante lo que ha contemplado, como un espectador pasivo. Antes bien, para aprobar ha sido preciso penetrar en el sentido del paisaje, de ese vino, de esa sinfonía, de aquel otro ser humano, y tras “probarlo”, esto es, sopesarlo y valorarlo, se ha decidido que esas cosas “valen la pena”, son estimables, son *buenas* y, por ello, *amables*, dignas de amor, merecedoras del aprobado. Aprobar, pues, es decir con Pieper de algo o de alguien: “Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo siendo precisamente lo que eres, pues en lo que eres, eres estimable, amable, y te apruebo”.

La consecuencia es ésta: que el amante, el ser capaz de aprobar, sólo puede ser, en rigor, un ser *dotado de entendimiento*, con el que conoce y estima, y *dotado de voluntad libre*, con la que finalmente decide que algo, por ser bueno, es deseado o querido.

7. Vid. J. PIEPER, *El amor*, cit., pp. 47ss y 103. En sentido semejante J. HERVADA, *Diálogos sobre el amor y el matrimonio* (Pamplona 1974), pp. 22 y ss.

Por eso, hablando con propiedad, ni los árboles, ni las rocas, ni los gatos pueden amar, porque no tienen aquel entendimiento racional y aquella voluntad libre necesarios para el acto de aprobar a algo o a alguien. Y por eso mismo, el amar, el aprobar, es un movimiento exclusivo de aquellos seres que son “personas”, como el hombre. Aún más, las personas al amar actúan aquellas facultades que son más específicamente definidoras del ser personal: el entendimiento racional y la voluntad libre. Lo que significa que un amar o aprobar, en el que no intervenga el entendimiento y la voluntad, no es un amar propiamente humano, porque el hombre se actúa mediante aquellas potencias que le especifican precisamente como persona.

b) Lo que suscita nuestro aprobado es algo o alguien, en tanto se nos presenta en sí mismo o en alguna de sus facetas como *bueno*, como apetecible, amable, digno de estima. Ante esta evidencia, la voluntad lo desea y emite un acto: ¡lo quiero para mí porque es bueno en sí y para mí! Por eso, *en última instancia*, el amar, el aprobar, ha de terminar siendo un acto de la voluntad, el acto de la voluntad por excelencia. Ahora bien, no todos los objetos “amables” son idénticos. No es lo mismo un paisaje, que un vino de Borgoña, que la sinfonía novena de Beethoven, que aquella otra concreta persona. Todas estas cosas son buenas, tienen aspectos amables. Pero no todas son *igualmente* buenas. Más importante que un paisaje, que un vino, que una sinfonía, es la persona humana. Porque su ser tiene más *entidad* que el vino, el paisaje o la sinfonía, la razón de *bien* que hay en la persona humana es *mayor*, y por ello es más digna de estimación, de aprobado y de amor. Por lo demás, las simples cosas —el paisaje, el vino, la sinfonía— no pueden devolvernos nuestro amor; eso sólo puede hacerlo un amado que, como nosotros, sea también un ser personal.

La consecuencia es ahora la siguiente: que el objeto del aprobar es lo *bueno* de algo o de alguien; y que esa razón de *bien* que tiene algo o alguien es distinta, menor o mayor, según sea la *entidad* —la cantidad y calidad de ser— del objeto. Lo más digno de amor, de aprobado, es otro ser personal. Y si el amado es otro ser personal, exige ser aprobado —amado— de manera proporcional a su entidad. Por eso, en sentido estricto, el amor que se merece una persona no es el mismo que el que merece nuestro gato, y viceversa. Tratar a un hijo o a una esposa (que son

personas) como una finca o como un animal es profundamente injusto, pues no se da a cada uno aquel aprobado o amor adecuado a su verdadera naturaleza. Tan “desnaturalizado” en amor es la personificación de nuestro gato como la animalización de nuestro hijo. A cada uno lo suyo. He aquí, finalmente, que el amor más pleno es hacia la persona y, sobre todo, entre personas. El amor es un *acto personal* y, en su más alta expresión, es *interpersonal*, entre personas.

c) Finalmente, ¿en qué consiste el amor mismo? Por de pronto en lo opuesto a la indiferencia, porque es una toma de postura de nuestra voluntad, una decisión libre y comprometida en la que el ser personal se hace movimiento —donación de sí— aprobatorio respecto del otro como *bien*. La indiferencia es al amor lo que la mera pasividad al intenso movimiento. Por eso, el amor es un movimiento; aún más, en rigor es la persona hecha movimiento en sí misma y de sí misma hacia el otro. Pero, a su vez, el amar o aprobar es lo contrario al odio, pues siendo ambos dos movimientos, el que odia rechaza y aparta de sí el objeto de su aversión, mientras el que ama o aprueba atrae hacia sí y quiere la mayor proximidad con el objeto de su amor⁸. De ahí que el amor sea un movimiento pero *unitivo*, un querer la común unión, en suma, es la dinámica propia y definitoria del ser *comunidad* y del hacerse comunidad entre personas.

Llegados a este punto podemos afrontar, sin que nuestro corazón se sienta perplejo o defraudado, aquella fría, aunque muy precisa, definición que Santo Tomás de Aquino⁹ propone del amor: éste es la *prima immutatio appetitus* (el más radical movimiento unitivo del ser hacia el bien). Es decir, el más profundo abrirse y converger de un ser personal a la entrega y a la posesión del bien apetecido. O, como suscribí titulando este epígrafe, la dinámica de apertura y comunión más propia y definitoria entre los seres personales. Quizás ahora se nos manifieste con mayor evidencia por qué el diálogo —nunca el monólogo— y la comunicación —nunca la clausura sobre sí— son consustanciales al método del amor. A su vez, entenderemos que la persona, amando, se personaliza y, odiando, se degrada; porque, amando, se actúa según la dinámica *natural* del ser persona y, odiando, se realiza en términos *contranaturales*.

8. Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Estudios sobre el amor*, 15.^a ed. castellana (Madrid 1964), p. 72.

9. Vid. I, q. 20, a. 1 y I-II, q. 27, a. 2.

7. EL AMOR ENTRE VARÓN Y MUJER. MASCULINIDAD Y FEMINIDAD COMO OBJETO DEL AMOR CONYUGAL

Notemos que el amor hacia un paisaje, hacia la sinfonía de nuestro compositor preferido, hacia un amigo, hacia nuestro hijo o hacia nuestro cónyuge es, en cada uno de estos casos, peculiar y diverso. Todos estos amores, en tanto son amor en general, poseen un denominador común, consisten en un “aprobar”, en un movimiento unitivo; pero también presentan rasgos diferenciales específicos. Debemos notar que esos rasgos específicos provienen de la diversidad de los *objetos amados*. Así pues, ¿qué es lo que hace conyugal al amor?

El amor *conyugal* se basa en la diferenciación sexual entre el varón y la mujer, de suerte que el objeto (el bien amado) que lo tipifica como conyugal es el amar a la *persona* del varón, pero *precisamente en cuanto es varón* (masculinidad o virilidad) y *porque lo es*; y es el amar a la *persona* de la mujer, pero *precisamente en cuanto es mujer* (feminidad) y *porque lo es*. Este amor se distingue de cualquier otro tipo de amor en su específico carácter sexual y, por lo tanto, procreador. Varón y mujer —añade— se unen como dos personas, pero en cuanto son distintas y complementarias sexualmente. El objeto específico que hace conyugal a un amor es el amar la humanidad del varón, *en cuanto varón* (virilidad) y la humanidad de la mujer, *en cuanto mujer* (feminidad). El *bien* específico que hace peculiar y único al amor conyugal, pues, es amar a la persona del otro, en cuanto sexualmente distinto y complementario. *Virilidad* y *feminidad* (en su razón de bienes distintos, complementarios, y ordenados a la unión y a la fecundidad) constituyen el objeto peculiar que hace conyugal al amor entre dos personas¹⁰.

Para referirse a la dualidad de sexos el lenguaje dispone de estos cuatro términos: macho, hembra, varón y mujer. Si hablamos con propiedad, al aludir, por ejemplo, al león diremos que es macho, y al aludir a la leona diremos que es hembra. Nunca, por el contrario, decimos que el león es varón, y la leona mujer. Varón y mujer son términos que *guardamos* para la distinción de sexos en la persona humana. ¿Esto qué significa? Sencillamente que, al decir *varón*, *comprendemos* dentro de una única palabra dos realidades distinguibles: el *ser personal* que

10. Cfr. J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho del Pueblo de Dios*. III/1 *Derecho matrimonial* (Pamplona 1973), pp. 23 y ss y 93 y ss.

hay en todo varón, de un lado, y la *virilidad* o modalización sexual masculina de esa persona, de otro lado. A su vez, decir *mujer* significa aludir tanto al *ser personal* de la mujer, cuanto a la *feminidad* o modalidad sexual respectiva. Los términos macho y hembra, en cambio, sólo significan las modalidades sexuales distintas, pero no contienen la existencia de seres personales en ellas. De ahí que, propiamente hablando, los animales se dividen sexualmente en machos y hembras, pero no en varones y mujeres; del mismo modo que la persona humana es varón o mujer, pero no simplemente macho o hembra.

A. *La corporeidad de la persona humana y las modalizaciones masculina y femenina*

Me da la impresión de que en materia de sexualidad humana —sin pretender ahora sentar comparaciones con otras temáticas— padecemos un intenso reduccionismo y una notable estrechez. No me refiero solamente a los más habituales usos del término “sexualidad” en los conocidos subproductos culturales para el consumo inmediato, pese a que son capaces de deprimir cualquier curiosidad intelectual medianamente sensible. Apunto más bien a la inquietante impotencia metafísica del hombre contemporáneo que le impide —sin siquiera caer en la cuenta de esa laguna— esencializar la mera dimensión biológica de la corporeidad y de la sexualidad hasta recomprenderlas a la luz del ser personal de cada hombre. De ahí que sea frecuente tener una percepción exclusivamente biológica de la masculinidad y la feminidad y, por ello, una reducción de estas dimensiones de la persona humana a sus aspectos menos profundos, más físicos y exteriores, y necesariamente más rudimentarios. No falta, en ocasiones, el intento del hombre —al filo de ciertas ideologías— de redimirse, como masculino y femenino, mediante la idolatría del carácter exclusivamente biológico o cultural-evolucionista de la sexualidad, como si cuanto más reductiva, físico-biológica y unidimensional sea la explicación de su sexualidad más ganase, por ello, en autenticidad o veracidad humana. Sería algo así como atribuir la verosimilitud a la concepción grosera o, lo que es lo mismo, presumir la irrealidad del mito y la sublimación propia del tabú a todo esfuerzo metafísico sobre la sexualidad. Esta actitud tiene viejos antecedentes en los sofistas presocráticos, verdaderos especialistas de aquella “sabiduría” de la mera astucia que consiste en explicar lo alto por lo bajo y en desenmascarar la

grandeza con lo demasiado humano disfrazado, como si el ansia por retomar la esencia profunda del hombre fuese un hipócrita ardid para sublimar la no aceptación de la miseria y penuria biológica del hombre.

Y, sin embargo, la comprensión del carácter profundamente humano y humanizante del matrimonio y la familia arranca de un repensar, en sede de esencia, la relación entre corporeidad y humanidad de la persona, para a su luz penetrar en esos dos modos de "corporeizarse" que representan la masculinidad y la feminidad. Las relaciones de solidaridad radical y natural entre varón y mujer —el matrimonio natural— encuentran en la realidad substancial de lo humano de la persona su estructura normativa tanto ética como jurídica.

He aquí, pues, las realidades: el ser personal; la humanización a través de la encarnación en corporeidad; y las dos modalidades de ser igualmente persona humana, la masculinidad y la feminidad. Sin que quizás debamos hablar cronológicamente, al menos en el orden ontológico conviene distinguir en la estructura de la persona humana como tres niveles de profundidad.

En primer lugar, la que hace referencia al *nombre del ser*, verdaderamente insondable, único e irrepetible de cada quién personal, más profundo y sustantivo que su autoconciencia y autodeterminación, allí donde la desnudez del ser personal es absoluta y allí donde su soledad es primera o, lo que viene a ser lo mismo, allí donde la persona de cada hombre es un *nombre irrepetible* pronunciado por Dios, su Creador. Allí, precisamente, el ansia de ser y permanecer, la vocación de apertura y el saciamiento de tal desnudez o soledad ontológica no tiene otro interlocutor que el Absoluto. Ese diálogo con Dios, está reservado sólo a Dios. En ese substrato último, sólo Dios pronuncia el *nombre del ser* que es cada quién de cada persona humana, y en esa voz halla la persona su principio y su fin últimos.

De algún modo, la humanidad de la persona humana se ancla en su corporeidad¹¹. Y así, el ser cuerpo expresa la condición *humana* de la persona, como la persona se trasluce a través de su corporeidad. Añadamos que corporeidad y masculinidad-feminidad no son en verdad estructuras sinónimas. El hombre, como per-

11. Hemos seguido en estos puntos el sentido de los comentarios de JUAN PABLO II a los dos relatos de la creación del hombre que contiene el *Génesis*, hechos públicos en distintas *Audiencias Generales* (por ejemplo, las del 5-IX-1979; 12-IX-1979; 17-IX-1979; 20-IX-1979; 10-X-1979; 24-X-1979; 31-X-1979; 14-XI-1979; 7-XI-1979; 21-XI-1979; 12-XII-1979 y 19-XII-1979).

sona humana, es corporeidad en un *antes* ontológico de su dual modalización masculina y femenina. La autoconciencia de su corporeidad le confiere al hombre (puesto entre paréntesis el *a posteriori* de ser cuerpo como varón o de ser cuerpo como mujer) la intuición de su soledad o especificidad, de una parte, frente al resto de los seres creados, pues se descubre distinto de la pura materialidad o de la sola espiritualidad: al personificar su corporeidad se siente como *persona humana* y, como tal, diferente, absolutamente otro respecto del resto de las cosas o de los animales. De otra parte, capta la imposibilidad de reducirse al mundo, de encontrar un semejante en lo creado, y de encontrarse a sí mismo a la luz de sí mismo, y así revive su conciencia de tener un diálogo de creatura con el Creador, pero también toma conciencia de no hallar un diálogo con un tú igual a él mismo.

“Por consiguiente, —escribe Juan Pablo II— se puede afirmar que este esbozo (el de una actividad específicamente humana) es intrínseco al significado de la soledad originaria y pertenece *a esa dimensión de soledad, a través de la cual el hombre, desde el principio, está en el mundo visible como cuerpo entre los cuerpos y descubre el sentido de la propia corporalidad*”¹².

Antes, pues, de hablar de la masculinidad o la feminidad, como de los dos modos de la corporeidad de la persona humana, el hombre nos revela la unidad primera de sí mismo, esto es, la unidad originaria sustantiva a la relación varón-mujer. En su unidad originaria, el hombre, que no tiene otro tú que el infinitamente Otro de su Creador, está “sólo” en la misma medida en que es diferente del mundo visible, meramente físico, exclusivamente biológico. Como persona humana no tiene *compañero humano*. Frente a Dios es creatura y frente al mundo visible se descubre superior. Con su Creador tiene una estructura radical de relación —el soplo creador que pronuncia el nombre de su ser personal—; una relación evidentemente *única, irrepetible y exclusiva*, tanto como las notas de su ser un quién personal. Frente al mundo visible, el hombre mantiene una relación de superioridad, sin que haya otro ser viviente que le acompañe en la verdadera igualdad óptica de ser también humana persona.

Es importante, me parece, no olvidar esa originaria unidad del hombre, en cuya virtud la unidad primigenia nos denota *la identidad, la misma dignidad y la igual condición de personas humanas* de la masculinidad y la feminidad.

12. JUAN PABLO II, *Catechesis*, 24 oct. 1979, “L'Osservatore Romano” (edic. castellana) 28-X-1979, p. 3.

Subrayada a toda costa esta unidad e identidad radical, el entendimiento puede pasar a repensar la masculinidad y la feminidad, *como estructuras de la persona humana "menos" profundas que su corporeidad*. Dicho de otro modo, masculinidad y feminidad son dos modalizaciones de la corporeidad igualmente personales y, en tanto personales, completas e iguales en condición y dignidad.

Ahora bien, la soledad primigenia del hombre encuentra en la corporeidad masculina y femenina la *primera compañía en todo semejante a su condición personal, pero al mismo tiempo distinta y complementaria en su diversa modalización sexual*. Esta doble corporeidad, modalizada según masculinidad y feminidad, arrancada de la identidad primera de ser igualmente personas humanas, es la base del más radical y natural diálogo de comunión entre las personas, en cuanto humanas. La relación personal entre el varón y la mujer es, pues, la más original, primera o natural relación de alteridad entre las personas humanas, de compañía entre los tú semejantes cuyas diversas modalizaciones se explican y complementan recíprocamente. Así, en el diálogo varón-mujer, ambos se encuentran ante la reedición del reconocimiento originario, como semejantes y complementarios, que superó la soledad primera del hombre frente al mundo visible y animal. La pareja, pues, redescubre en la estructura de su relación natural el misterio de la creación del hombre, reeditan el origen de la vida porque en ese encuentro se enraiza la fecundidad de las nuevas generaciones, y en su reunión retornan a la unidad ontológica de la humanidad. *En la comunión o comunidad de vida varón-mujer se expresa la radical unidad y solidaridad de la humanidad*. Dicho en negativo: en la falta de unidad varón-mujer se manifiesta también la insolidaridad de la que es capaz la humanidad, así como todas sus discriminaciones, trivialidades, reduccionismos y prepotencias.

En este sentido, la doble modalización sexual humana es una permanente indicación de la superación de la soledad originaria del hombre, en la búsqueda de una apertura hacia un ser igual en condición personal a él. Por ser una llamada a la superación de la soledad, la relación varón-mujer es por su misma naturaleza una unión o, más propiamente, una *comunión interpersonal* que tiene por objeto la comunidad en la masculinidad y la feminidad, esto es, el ser *uno en dos*: una unión de personas en la unidad radical y primigeniamente complementaria de su mascu-

linidad y de su feminidad. Unión de personas en la unidad de sus naturalezas modalizadas diversa y complementariamente¹³. Por ser unión de personas, es una unión en libertad: es decir, fruto de elección y resultado de la común decisión. Varón y mujer expresan el profundo significado unitivo de su doble corporalidad humana mediante la decisión de ser uno del otro y viceversa, y en esa reedición de la unión primera reeditan la unidad de la humanidad. De la misma forma que la unidad originaria del hombre está en la base, como estructura más honda o primigenia de la persona humana, de la *creación* de la masculinidad y la feminidad, así en la unión entre varón y mujer se retoma esa creación en la consustancial dimensión procreadora, fecunda y generadora de nuevos seres humanos que posee la comunidad varón-mujer o matrimonio.

Hagamos una breve síntesis:

a) La distinción masculinidad-feminidad —conviene insistir en la idea— es natural y primaria. Ahora bien, tal distinción no atañe radicalmente al constitutivo substancial que llamamos persona humana, sino sólo a una dimensión de la persona, a saber, la dimensión sexual de su corporeidad. Bien entendido —como preciso en otro lugar— que la sexualización de la persona transciende a las dimensiones meramente biológicas. Me explicaré. Lo primero es la persona y lo segundo, en el orden lógico, es su dimensión sexual. Nunca al contrario, como si primero fuese el ser varón o mujer y luego se personificase cada sexo de modo distinto. Ello nos llevaría al despropósito de pensar que existen dos clases sustanciales de “personas”, la persona viril y la persona femenina. Ocurre justamente al contrario. No hay más que una única e idéntica condición esencial de persona, la persona humana, tan predicable del varón como de la mujer, porque el *sustrato personal*, aquel plano en el que se es “persona”, es más radical que la dualidad de sexos.

Por eso he insistido en que la distinción sexual no precede propiamente a aquel sustrato sustancial que llamamos “persona”. Y de ahí proviene el que podamos decir que, en el *plano personal*, varón y mujer son *igualmente personas*, igualmente dignos y poseedores, en cuanto personas, de idénticos derechos y deberes. Pero una cosa es el plano sustancial de “persona”, y otro el plano de la dimensión sexual de la corporeidad. En este último, va-

13. Cfr. J. HERVADA - P. LOMBARDÍA, *El Derecho...* III, cit. pp. 29 y ss.

rón y mujer no son, respectiva y reciprocamente, ni superior, ni inferior. Son sencillamente distintos: las dos modalizaciones sexuales de la corporeidad humana.

Así, las modalizaciones masculina y femenina son realidades accidentales de lo que llamamos persona humana. Es accidental, porque es el ser personal quien soporta —como un cimientto de un edificio— una dimensión sexual. Por lo tanto, la substancia es el ser personal y el accidente —lo que necesita apoyarse en una substancia previa— es el sexo. En cuanto sustancias o “personas” todos los seres humanos tenemos la misma dignidad: somos igualmente “personas” o sustancias. Ahí no afecta la distinción sexual. No se es más “persona” o menos por ser varón o por ser mujer. Pues bien, la dimensión sexual que tiene el ser personal no se despliega uniformemente, sino mediante dos modalidades distintas y complementarias: la *virilidad* y la *feminidad*. La virilidad y la feminidad no son más que aquella dimensión —la sexual— de la corporeidad de la persona humana, que adopta una modalidad accidental distinta y complementaria. Estas modalidades son el *mismo principio* —la dimensión sexual de la naturaleza humana— que se desarrolla de un modo dual, diverso y complementario. Esta constatación es verificable en el orden físico y orgánico, pues la moderna biología comprueba que la distinción de sexos obedece a un *diferente* desarrollo de un *mismo principio* orgánico, el cual, en su raíz —el embrión humano es único. Por esta razón, la biología puede señalar el estricto paralelismo que hay entre los caracteres sexuales primarios y secundarios del varón y de la mujer.

b) Tanto el varón como la mujer son naturalezas humanas *completas*, de suerte que para desarrollarse plenamente como persona no es requisito imprescindible la unión con el otro sexo o el reunir los dos sexos de una sola persona. Se es persona humana completa y se puede realizar totalmente la condición de “ser persona humana” siendo varón o siendo mujer, sin necesidad de ser las dos cosas a un tiempo, como sugiriera Aristófanes en el mito del Andrógino que recoge Platón en *El Banquete*. Este mito implica confundir básicamente corporeidad de la persona humana y dualidad sexual, de forma que sólo se podría ser corporeidad humana completa reuniendo en un solo cuerpo los dos sexos.

c) También conviene tener claro que el ser varón —virilidad— o el ser mujer —feminidad— no se agota solamente en la función

generativa, ni se puede confundir con lo simplemente biológico, ni tampoco con las costumbres o convenciones con que cada cultura expresa ciertos *roles* del varón o de la mujer. Atañe la distinción sexual a aspectos más amplios y profundos de la persona (temperamento, sensibilidad, mentalidad, estructura psíquica, etc.), la cual, al actuar todas sus facultades, lo hace a través de la peculiaridad de su modalidad sexual. La inteligencia y la voluntad, por ejemplo, no son en sí mismas masculinas ni femeninas, pero la virilidad y la feminidad modalizan su ejercicio dándole tonalidades propias, que no significan mayor o menor inteligencia o voluntad, sino rasgos peculiares en el camino del entender y del querer. Lo mismo ocurre con el sentimiento. Esto es una elemental consecuencia de comprender que el *ser personal* —por igual poseído por el varón y la mujer— obra a través de su encarnación corpórea y de las características propias de las dimensiones de la corporeidad, incluida la sexual y su modalización viril o femenina; y al obrar esa corporeidad sexuada, *ese obrar queda modalizado* por el cauce de tales características, entre ellas la virilidad y la feminidad.

B. *Dimensión personal y sexual del amor conyugal*

Conviene que tengamos muy claro que cuando hablamos de *varón* y de *mujer* estamos contemplando *unida* aquella doble realidad: el ser persona y el tener una modalidad sexual distinta. Varón y mujer no son sin más la virilidad o la feminidad sin referencia a la entidad personal. Son las dos cosas juntas en la *unidad inseparable* del ser varón (persona y virilidad) y del ser mujer (persona y feminidad).

Llegamos ahora al punto de advertir el carácter necesariamente personal del amor conyugal. Varón y mujer son personas. Lo amado conyugalmente ha de ser, pues, de manera básica el tú personal del varón o de la mujer. El que ama conyugalmente debe amar al otro —varón o mujer— como persona y en su entera persona. El amor conyugal no es amar a la virilidad o a la feminidad del otro, haciendo abstracción o dejando fuera de ese amor a la persona del otro. Eso significaría desgajar la unidad varón (persona y virilidad) o la unidad mujer (persona y feminidad), para aceptar solamente la virilidad o la feminidad. Quitada la persona, ese amor no sería entre varón y mujer, sino entre macho y hembra.

Cuando eso ocurre, cuando el amor conyugal se reduce a mero contacto virilidad-feminidad, se produce una despersonalización del amor conyugal y su degradación típica, a saber, el varón es tomado como mera virilidad (macho) y la mujer como simple feminidad (hembra). Estamos entonces en presencia de la relación sexual del tipo mujer-objeto sexual o varón-objeto sexual. Ese amor, al no ser personal, no es calificable de auténticamente conyugal.

La dimensión personal del amor conyugal es un elemento imprescindible, pero no es todavía suficiente. Hay algo más y muy decisivo. Si el amor conyugal fuera el amor de la persona hacia la persona precisamente en cuanto son personas ambos y haciendo abstracción de su condición de varón o mujer, no estaríamos ante el amor *conyugal*, sino ante el amor al prójimo o la amistad común. En efecto, la amistad es el amor de una persona a otra, en tanto son “igualmente” personas. En cambio, el amor conyugal es el amor de una persona a otra, pero en tanto son *personas “sexualmente distintas y complementarias”*, en tanto una es varón (persona y virilidad) y la otra es mujer (persona y feminidad) y porque son varón y mujer. Además, pues, del carácter personal del amor conyugal, hay que considerar como especificante el carácter sexual y procreador de todo amor conyugal estricto.

¿Qué significa este decisivo carácter sexual? Pues que lo que tipifica de forma definitiva, como conyugal, a un amor entre personas es el *objeto* (el bien amado), el amarse en tanto y por cuanto el otro es varón o mujer. No en cuanto son personas —la amistad—, sino en cuanto son personas *sexualmente distintas y complementarias*, en tanto son precisamente *varón* (persona y virilidad) y *mujer* (persona y feminidad). En suma, lo que distingue al amor conyugal de cualquier otro amor entre personas, es su específico carácter sexual. *A la persona del otro se la ama a través de su virilidad o su feminidad, en tanto es distinta sexualmente y por serlo precisamente. La virilidad y la feminidad es el bien a través del cual se ama a la persona del otro.*

El amor conyugal se distingue —y muy radicalmente— de ciertas extrapolaciones y desviaciones de las que todos tenemos noticia: por ejemplo, *el amor opaco* (aquel que se niega a abarcar la potencial paternidad o maternidad del amado y está cegado a la fecundidad). Hemos dicho que el amor conyugal es aquel en el que el amante ama a la persona de la mujer (o del

varón) en toda su dimensión de mujer (o de varón), precisamente en “todo” aquello en que sexualmente *distinto* (feminidad o virilidad) y en “todo” eso que siendo distinto resulta sexualmente *complementario* (la feminidad para la virilidad; y la virilidad para la feminidad). Pues bien, es obvio que un aspecto esencial del ser varón es la *potencial paternidad* y del ser mujer la *potencial maternidad*. Por eso, el amor conyugal es un amor al *todo* lo que el otro es ya como virilidad, ya como feminidad, sin excluir la paternidad o la maternidad que son partes de la virilidad y de la feminidad, respectivamente. Se comprende, pues, que amar a una mujer, pero no amar al mismo tiempo su potencial maternidad, excluyéndola de ese amor, hace que tal amor no pueda calificarse de conyugal. Lo mismo ocurre con el amor al varón, que excluye de dicho amor la dimensión de paternidad. Esos amores opacos —en los que los amantes se aman excluyendo la fecundidad— no son amores conyugales *plenos*.

8. EL SENTIDO DE LA TOTALIDAD EN EL AMOR ENTRE VARÓN Y MUJER

¡Qué cosa tan significativa para ese ser que llamamos hombre —por tantos motivos consciente de la caducidad y de su propia muerte— que le sea pensable y, en el fondo, irreprimiblemente deseable el sentido de lo eterno, de lo que “no pasa”, de la inmortalidad! Quizás ninguna otra realidad como el amor le agudiza al hombre o, al menos, le desentierra una vez más, el sentido de lo total y el deseo de un “para siempre”. ¿Debe interpretarse en términos de sarcasmo de la naturaleza humana esa impulsión al deseo de algo imposible? ¿No recuerda más bien el amor al hombre que lo más hondamente humano no es precisamente vivirse en el contexto de lo pasajero, sino realizarse en cada instante en la actitud de lo definitivo? He aquí un hábito o actitud fundamental —la de vivenciar en la frontera de lo total— poco característico del hombre contemporáneo, más propenso a resbalar que a penetrar en las cosas, más acostumbrado a la trivialidad que al compromiso. Pero el hombre no se vive impunemente. Acaba siendo aquello en lo que se convierte. Y esta es la extraordinaria importancia de sus actitudes fundamentales: que al vivirse en la costumbre de lo trivial y pasajero, se hace a sí mismo mera trivialidad y se cierra el camino para lo permanente; en

cambio, al vivirse en la frontera de lo total, se hace a sí mismo denso, sólido, dueño y hombre definitivo.

Parte de la impotencia moderna ante el amor grande deriva del hecho siguiente: son tan “habituales” las actitudes básicas de vivenciarse en el terreno de lo trivial y pasajero —lo que significa una imponente alienación del hombre contemporáneo en su condición y exigencias de persona—, que lo “habitual” se está concibiendo como lo “normal”, esto es, como lo propio y conveniente al hombre. Y así el hombre se entiende hombre viviéndose en una pobre caricatura o sucedáneo de su condición de persona. ¿Cómo volver a convertir en “habituales” las actitudes básicas de vivirse con sentido de lo total? De nuevo el amor —y con él, el matrimonio y la familia naturales— son *el* método óptimo de renaturalización o, lo que es lo mismo, de repersonalización de las actitudes fundamentales de la contemporaneidad.

Pues aunque sea “habitual” vivir el amor humano en términos de contranaturalidad, la silenciosa y paciente voz de la naturalidad *natural* de la persona humana se hace siempre oír —aun con esa suavidad debida a la reverencia a la libertad— cada vez que un varón y una mujer se enamoran. El en —amor— dado siente alguna vez, quizás al principio, la llamada típica del amor, que es un profundo reclamo del “sólo a tí, con todas las fuerzas de mi ser, y para siempre”. Ciertamente esa vocación se puede desoir, sobre todo cuando los amantes están habituados a la costumbre de vivirse en el contexto de lo trivial. Pero la llamada del amor —si es amor interpersonal— es siempre a la totalidad y a lo definitivo. No insistiré más en esa vivencia que cualquier enamorado ha percibido en algún momento. Preguntémosnos ahora en qué consiste el sentido de totalidad del amor.

A. *El plano supraconyugal de la persona del varón y de la mujer*

La totalidad del amor conyugal hay que referirla a la dimensión masculina o femenina, esto es, precisamente a la *conyugalidad* de las personas. ¿Qué significa ésto? Pues que el amor conyugal no es el amor en general, ni cualquier clase de amor (la amistad, el amor paterno o materno, etc.). El amor conyugal es el amor de la *persona* del varón a la *persona* de la mujer, en tanto y por cuanto uno y otra son precisamente *varón* y *mujer*. En consecuencia, amarse conyugalmente de manera total es amarse en *todo* lo que la persona del otro es *en cuanto varón* o *en cuan-*

to mujer. La totalidad es la totalidad del objeto: *toda la virilidad o toda la feminidad del otro*. Esa es toda la conyugalidad posible entre ambas personas. Esa es la totalidad de lo conyugal.

Conviene caer en la cuenta de lo que esto significa. *Total* no quiere decir que los amantes se aman de tal forma que se funden en una única y nueva persona. El ser personal es, en sí mismo, una mismidad irrepetible y no susceptible de fusión. Los amantes —el dato lo revela la experiencia más elemental— son siempre dos identidades diferentes, un yo y un tú. De esas dos personas no surge una tercera que vendría a ser el resultado de la fusión y desaparición de las dos primeras. Eso es claro y no ofrece dudas. La totalidad, pues, no va por ahí.

En el amor *conyugal*, total tampoco significa que se ame y se une el amante al amado en *todo* lo que el otro es sólo *como persona*. Como persona, una persona es muchas más cosas que aquellas provenientes de su modalización sexual. Es nacional de un determinado país (ciudadano), puede ser miembro de una confesión religiosa, asociado a un partido político concreto, tiene una determinada profesión y trabajo, y además colecciona sellos como *hobby*. Entendámonos bien: todas estas cosas las tiene la persona, no por ser varón o mujer, sino por ser sencillamente *persona*. Ahí no interviene la distinción de sexos; ahí no está, hablando con rigor, lo conyugal. Por eso, si hemos de seguir hablando con el mismo rigor, los que se aman conyugalmente no se aman *en tanto y por cuanto* el otro es español o francés, católico o agnóstico, monárquico o comunista, médico o albañil, amante de la pintura, de la música o de la filatelia. El amor de afinidad entre colegas, compatriotas, compañeros o camaradas, no es el amor conyugal, sino la amistad. Claro es que quienes se aman conyugalmente, pueden haber llegado al amor conyugal por la vía de tales afinidades o pueden estar interesados en poseer cuantas más afinidades y gustos comunes sean posible. Pero —conviene no olvidarlo— lo que hace calificable de *conyugal* a su amor no es todo eso, sino amarse *en cuanto y por cuanto* son el uno respecto del otro *varón y mujer*. Por eso el matrimonio —como la expresión comunitaria que se funda en el amor conyugal y no en otras clases de amores— *no* es, sin más, la convivencia entre un varón y una mujer que se unen, no en cuanto y por cuanto son varón y mujer, sino sólo porque tienen las mismas creencias, la misma nacionalidad, militan en el mismo partido, tienen la misma profesión o se admiran profesionalmente, etc.

Explican estas precisiones sobre qué es, en rigor, lo conyugal, el despropósito de quienes pretenden que su cónyuge les entregue, por ser cónyuge, lo que son o han de ser en el campo religioso, político, profesional o en el de las aficiones y *hobbys*. La totalidad del amor conyugal no abarca por definición estas facetas de la persona, en cuanto tales. Nadie duda que tiene una extraordinaria importancia para una feliz convivencia. Pero la felicidad de tal convivencia ha de descansar, precisamente, en el *respeto del ámbito personal supraconyugal de cada cónyuge*. Las extrapolaciones —una comprensión abusiva de la totalidad de lo conyugal— son siempre nefastas e injustas. Por lo demás, de no tener claro cuál es el ámbito de lo conyugal, y, por tanto, de extrapolarlo exageradamente, se derivan esas acusaciones de que el matrimonio sofoca la realización personal de los cónyuges. La respuesta es la siguiente: un matrimonio basado en una extrapolación de la totalidad del amor conyugal sí sofoca la realización personal, pero es claro que ese amor conyugal no está correctamente entendido y que ese matrimonio no está, a su vez, rectamente construido. La “culpa” no es del amor conyugal, ni del matrimonio, en cuanto tales; sino de ese concreto amor conyugal, que está extrapolado, y de ese concreto matrimonio, que está mal concebido. Como siempre, es la persona (los cónyuges) la que puede realizar pésimamente lo óptimo. La solución a estas anormalidades no está en recetar otra anormalidad (como por ejemplo, los que proponen un matrimonio “abierto”, esto es, un matrimonio con independencia también en lo que es precisamente lo conyugal —libertad de relaciones sexuales, etc.—); la solución de una anormalidad no es recetar otra anormalidad. El remedio es la vuelta a la normalidad: no extrapolar lo conyugal, ni por exceso ni por defecto.

B. *Totalidad esencial y existencial*

El amor conyugal, pues, es un amor “total” *pero en lo conyugal*. La totalidad no abarca lo supraconyugal. Ahora bien, la totalidad del amor conyugal sí comprende *todo* —sin reservas— lo que es lo conyugal. Centrémonos ahora en esa totalidad pero de lo conyugal. La palabra “todo” se puede entender en dos sentidos. El todo de una cosa es todo lo que esa cosa *contiene*. Pero también, el todo de una cosa es todo lo que esa cosa *dura*. La totalidad, por consiguiente, es una noción que incluye dentro de

sí a otras dos, a saber, la totalidad *esencial* y la totalidad *existencial*¹⁴.

a) Desde el punto de vista del contenido en el amor conyugal se entrega al amado todas y cada una de las facetas de la virilidad o de la feminidad, sin exclusión de ninguna en el más mínimo de sus aspectos. Amar conyugalmente es amar a la persona del otro en *toda su dimensión* de varón o de mujer, en todo en lo que es sexualmente distinta y, en consecuencia, complementaria. Les falta esta totalidad a los amores que no entregan aspectos de la virilidad o la feminidad. Por ejemplo, el amor opaco: el que excluye la dimensión de paternidad o de maternidad, que es natural a la virilidad y a la feminidad. Ese amor no puede llamarse ni total, ni plenamente conyugal. Por eso, la fórmula de intercambio sexual, que excluye por completo la fecundidad, tampoco es propiamente *matrimonio natural*, y eso por muy solemne que haya sido su "celebración legal".

En la totalidad del amor conyugal hay otra característica de extraordinaria importancia: la *exclusividad* o, lo que es lo mismo, el amor conyugal total es el de "uno con una". La exclusividad no es ningún prejuicio o tabú social, moral y religioso. Es una exigencia elemental de la naturaleza biológica y personal del hombre.

Por lo que se refiere a la biología, cualquiera está en condiciones de saber que la concepción (fin primario de la distinción sexual) es biológicamente monogámica, esto es, se produce exclusiva y excluyentemente entre un óvulo y un espermatozoide. Este diálogo biológico no tolera intrusos en régimen de poligamia, poliandria, promiscuidad o comuna. En esto la realidad natural es tajante. Una mujer podrá tener comercio carnal en cien comunas pobladas cada una de ellas de cien varones; pero si queda encinta, lo será de un sólo, exclusivo y excluyente varón. Quizás sea altamente improbable que esa madre y su niño lleguen a conocer quién ha sido el padre; pero biológicamente todos sabemos que sólo ha habido un único, exclusivo y excluyente padre.

La exclusividad del amor conyugal, no obstante, es algo más que una pura constatación biológica. Y es algo mucho más profundo, porque lo exige la unidad substancial de la persona humana. He aquí la razón. La virilidad y la feminidad son recíproca-

14. P.-J. VILADRICH, *El amor y el matrimonio (Crisis y búsqueda de la identidad)*, Madrid 1977, pp. 67 y ss.

mente complementarias. Pero podríamos pensar que esa complementariedad tolera la promiscuidad, la poligamia y la polian-dría (es decir, varios con varias, uno con varias o una con va-rios). Ciertamente la biología nos dice que no. Mas, ¿nos lo dice también el ser personal?

Ocurre que la virilidad y la feminidad no son cosas que te-nemos “sueltas”, cosas —como un pantalón o una falda— que podemos guardar en un armario, poniéndonoslas hoy, mañana dejándolas, pasado mañana prestándolas indiscriminadamente a cualquiera. Virilidad y feminidad son dimensiones *inseparables* de cada singular e irrepetible persona. Además de inseparables, bajo una virilidad o una feminidad hay una *única* persona. Y la per-sona, el yo protagonista, no se puede partir en varios “yos”, co-mo un pastel en partes.

En la misma medida en que entendamos la apertura de la masculinidad a la feminidad y de la feminidad a la masculini-dad *como una relación que es*, pese a tomar por objeto y cauce las dos modalizaciones sexuales de la corporeidad humana, *esen-cialmente interpersonal*, en esa misma medida las exigencias pro-pias del ser personal *norman* —y, por tanto, personalizan— la relación varón-mujer. Así pues, masculinidad y feminidad son el terreno original y específico de una no menos singular relación entre personas: la relación conyugal, la típica de la pareja hu-mana. Pero la singularidad específica de esa relación, que viene dada por amarse a propósito de ser masculino y femenino, no debe hacernos olvidar que es sustancialmente una relación en-tre dos personas, esto es, interpersonal, con todas las consecuen-cias que la unidad irrepetible del ser personal impone a toda re-lación en la que es sujeto nato.

Si, por consiguiente, concebimos la naturaleza de la unión en-tre varón (persona humana modalizada masculinamente) y mu-jer (persona humana modalizada femeninamente) a la luz de lo más sustantivo y esencial del ser de ambos sujetos —su condi-ción de seres personales—, en tal caso no será la dimensión bio-lógica, ni siquiera las condiciones culturales o socio-económicas de la circunstancia histórica concreta u otras igualmente acciden-tales, las que nos aportarán la clave de las características que *debe* tener la relación varón-mujer. En rigor, esa clave sólo re-side en las exigencias dimanantes de la naturaleza del ser per-sonal —lo más sustantivo y esencial— que son tanto el varón co-mo la mujer.

Identificada, pues, la fuente última del deber ser en el nexo varón-mujer, podemos afirmar que toda óptica de comprensión de la relación varón-mujer a la luz de dimensiones accidentales, superficiales o claramente reductoras de lo que significa ser persona masculina o femenina, provocarán un empobrecimiento en esa relación entre varón y mujer o, lo que es lo mismo, una despersonalización y deshumanización de la misma.

Vayamos, en consecuencia, a la naturaleza de la persona humana. La unicidad y la mismidad irrepetible de cada persona humana —que hasta la autoconciencia de cada hombre percibe en el hondísimo sentimiento de identidad de su yo: “nadie es mi yo” y “en mi yo mismo, soy un yo único, irrepetible y no partible”— es el núcleo personificado de la masculinidad y de la feminidad, las cuales son *dimensiones personales* y, por tanto, no son sin la persona única e inescindible, cuya corporeidad masculinizan o feminizan. Pues bien, si masculinidad y feminidad constituyen un singular y específico diálogo posible entre las personas humanas, pero a la postre es la naturaleza de la persona la que explica los términos de tal diálogo específico, como diálogo interpersonal, entonces la *imponente unicidad* de cada ser personal tiñe decisivamente las notas de la reunión varón-mujer, si ésta pretende ser personalizada y personalizante.

En pocas palabras: la *unicidad inescindible* del tú personal de la mujer o del varón exige —ciertamente como algo “suyo”, algo que le pertenece— la *exclusividad* del yo del varón o de la mujer. Y al revés: la unicidad inescindible del yo exige la justa contrapartida de la exclusividad del tú. Porque no es posible recibir la unicidad personal de la feminidad sin que aquella unicidad no reclame la propia unicidad personal de cada masculinidad. Porque no es posible dar o recibir la única mismidad personal sustante en la masculinidad y en la feminidad, sin que en la misma medida en que es *única* no deba ser por eso mismo *exclusiva*. Por lo demás, esa profunda exigencia personal del “uno con una” del diálogo varón-mujer contiene la referencia ontológica de la unidad del hombre, como humanidad y la reedita en la dimensión procreadora de nueva humanidad que tiene la comunión varón-mujer. Por eso la unión conyugal, en tanto que conyugal, es naturalmente fecunda o procreadora de nuevas personas humanas, porque en la reunión masculinidad-feminidad se reedita el origen del Hombre-humanidad, el misterio de la vida y la identidad de condición de toda persona humana, sea varón o mujer, como Hom-

bre. Incomunicar la conyugalidad interpersonal de la fecundidad es disociar realidades vinculadas en el substrato más íntimo de la naturaleza humana.

Esta conexión ontológica entre unicidad y exclusividad nos permite captar la profunda discriminación e injusticia hacia la mujer y hacia la feminidad que está latente en las fórmulas poligámicas. Tengo la esperanza de que se haya advertido que la exclusividad es también una exigencia de la *igualdad* de condición personal entre el varón y la mujer, así como la posesión por ambos de una igual unicidad y mismidad personales exige una consideración de la masculinidad y de la feminidad equitativamente paritarias. La distinta modalización sexual de la corporeidad de la persona humana no implica una desigualdad de condición personal, ni una diferente entidad —riqueza de ser— de la masculinidad frente a la feminidad o viceversa: son dos modos, igualmente personificados, de ser cuerpo humano. Su radical complementariedad lo es, en consecuencia, en régimen de estricta igualdad.

En conclusión: la persona —que es una “unidad indivisible con su masculinidad o su feminidad”— sólo puede hacer una entrega *total* de su virilidad o de su feminidad cuando esa entrega es *indivisa, única y exclusivamente* referida a otra única, indivisa y exclusiva persona, la del amado. Entonces, la complementariedad virilidad y feminidad es total, en el plano biológico y, lo que es más importante, en el plano personal. Veámoslo al razonar a la inversa. Cuando una persona entrega a varios amantes “toda” su feminidad o su virilidad, no les da a todos y cada uno de esos amantes *toda* su virilidad o feminidad, porque *toda* comporta la *única* mismidad personal inherente a su masculinidad o feminidad. De ahí, que sólo entregue *partes* de su masculinidad o feminidad, justamente las más partibles de su modalización sexual que son los aspectos más exteriores y físicos, y no los más personales que son —a medida que nos acercamos a la unicidad de cada yo— los menos partibles o escindibles. Por eso los amantes de ese tipo de relación no reciben una totalidad personal masculina o femenina, sino partes, y de ahí que sólo les quepa *compartirse*. Ninguno tiene al otro en exclusiva, porque ninguno se tiene *del todo*. Nadie se entrega en exclusiva, porque no se pueden entregar *totalmente* a todos y cada uno. Y claro está: o la persona masculina o femenina se *parte*, esto es, se disgrega en sus aspectos escindibles y compartibles y en tal caso se diluye en relacio-

nes forzosamente parciales y por ello superficiales (en lo menos personal y en lo más extrínseco y accidental de su sexualidad); o, por el contrario, la persona se entrega *totalmente* y, entonces, sólo puede darse en *exclusiva*. Supuesta la unidad sustantiva del yo personal masculino y femenino, la totalidad y la complementariedad estrictamente paritaria de la unión conyugal plena exige la *exclusividad*: esa vieja e insuperable llamada al "uno con una".

Esto explica, como se comprueba cada día en psicología médica y en psiquiatría, detalles significativos de las experiencias de las comunas.

De una parte, en las comunas no es posible erradicar las miserias más viejas del hombre en materia amorosa: los celos, las envidias, las murmuraciones, las venganzas, la violencia, las preferencias sexuales, el sentido de infidelidad, de soledad, de frustración, etc. De nada sirve afirmar que tales sentimientos sólo desaparecerán cuando los hijos nacidos en comunas funden sus propias comunas. Por la simple razón, demostrada históricamente, de que ya hubo en otro momento hijos de comunas, que siguieron sintiendo las mismas frustraciones sentimentales.

De otra parte, los testimonios de psicoanálisis demuestran que lo miembros de comunas —precisamente aquellos que poseen una mayor autenticidad vital— acaban persiguiendo incansablemente la relación plena monogámica, aunque no la consigan de modo estable. En la mayoría de los casos, pese a lo que se sostiene en cierta literatura que mitifica la promiscuidad, los testimonios psiquiátricos sobre personas sometidas a examen clínico revelan graves perturbaciones en materia de madurez y en la capacidad para asumir las responsabilidades de una relación amorosa altamente comprometida. Estos efectos sobre la personalidad son típicos entre quienes han vivido en régimen de promiscuidad sexual.

b) Veamos el otro aspecto de la totalidad del amor entre varón y mujer: la *totalidad existencial*. ¿Qué representa ésta? sencillamente, que el amor conyugal es total cuando, además de suponer la entrega recíproca de todo lo que está contenido en la virilidad y en la feminidad, este entero contenido se da en *toda su duración en el tiempo, en toda su posible realización vital*, a lo largo de todo el despliegue existencial de cada masculinidad y feminidad. Dicho de otro modo: la vida, en su totalidad, forma parte esencial de la unicidad personal del varón y la mujer y, por tanto, de la exclusividad de su comunidad conyugal. Por razón de

la totalidad existencial, varón y mujer constituyen *una única vida conyugal*.

Es evidente que debemos evitar aquí una frecuente reducción de la masculinidad y la feminidad. No podemos confundir la virilidad y feminidad de la persona con *una fase* —quizás la más tópica— de todo el desarrollo vital de esa virilidad y de esa feminidad. Quiero decir que la virilidad o la feminidad —como dimensión sexual de la persona humana— no es sólo la capacidad efectiva de procrear, ni tampoco aquella fase de la vida que iría desde la pubertad hasta la menopausia. La persona es varón y mujer toda su vida. Es más, a lo largo de la vida, esa virilidad y esa feminidad se manifiestan a través de actitudes, obras, dimensiones y valores diferentes. La virilidad y la feminidad existen en la vejez desarrollando aspectos —la ternura, la mutua ayuda y la afectividad reposada— que en plena juventud también existen, pero con tonalidades distintas en las que la nota dominante es el vigor y la plenitud de la capacidad generativa. Cualquier persona, con más de medio siglo a sus espaldas, sabe por experiencia propia que ser varón o ser mujer es algo que se despliega históricamente con modulaciones diferentes, adecuadas a cada edad, ricas todas ellas, pero variadas. Y esta persona sabe muy bien —sin necesidad de argumentos— que explicar la virilidad y la feminidad, y con ellos el amor conyugal, sólo en función de lo que esa virilidad o esa feminidad son en la adolescencia o en la juventud, sería superficial e incompleto. No sería total.

Esta constatación nos lleva de la mano hasta otra muy importante. A saber, que realizándose la virilidad y la feminidad a través de toda la vida, mediante modulaciones peculiares y diversas, también la complementariedad entre varón y mujer —la unión conyugal— tiene su propio desarrollo histórico, con fases propias, en cada una de las cuales esa complementariedad realiza valores peculiares. Y así, concebir la complementariedad entre el varón y la mujer sólo desde el punto de vista de la adolescencia o de la juventud resulta incompleto, pues deja fuera de realización valores de extraordinaria riqueza cuyo desarrollo exige su propio tiempo y su específica edad.

He aquí, pues, la conclusión: si el amor conyugal ha de ser *total*, la recíproca entrega de los amantes ha de ser de *todo* el despliegue vital de la virilidad y de la feminidad. La entrega es *para siempre*, porque sólo así se han entregado todos aquellos valores y manifestaciones de la virilidad y de la feminidad que se realizan

a lo largo de toda la vida, de manera típica en cada fase de esa vida, y de manera *total y completa* a lo largo de *toda la existencia*. A su vez, una complementariedad entre el varón y la mujer que quiera ser total, forzosamente ha de plantearse en el horizonte de toda la vida, pues sólo a lo largo de toda ella se complementarán en todas y cada una de las modulaciones de la virilidad y de la feminidad, que aparecen y se realizan en diferentes fases de la existencia. La totalidad existencial del amor conyugal, pues, comporta la exigencia de un *amor para siempre* y de una *unión varón-mujer para siempre*. Lo contrario no es total.

Quisiera subrayar la armonía del amor conyugal total. De la totalidad esencial nos surge la nota de *exclusividad*: el “uno con una”. Y de la totalidad existencial se deriva la nota de la *perpetuidad*: el “para siempre”. De la misma manera que la semilla y el clavel no son sino dos caras de un mismo ser, también la exclusividad y la perpetuidad son dos facetas inseparables del amor conyugal. Es decir, la plenitud vital del “uno con una” es el “para siempre”; y la plenitud unitiva del “para siempre” sólo es posible entre “uno y una”. La rotura de la perpetuidad es a costa de la exclusividad, como la quiebra de la exclusividad repercute sobre la perpetuidad.

La armonía entre la perpetuidad y la exclusividad, contenida en la totalidad del amor conyugal, nos permite ahora considerar con nuevas luces las denominadas “relaciones prematrimoniales” y las uniones *ad tempus*. ¿Tiene sentido la pretensión de ensayar durante un cierto tiempo la totalidad esencial y existencial de la unión varón-mujer? Quizás deberíamos preguntarnos la cosa de otro modo: ¿cabe ensayar la totalidad existencial de una familia, antes de ser ya familia y durante un tiempo? Porque, a poco que lo meditemos, si el ensayo resulta feliz ¿en virtud de qué mágica razón ese éxito —y sus circunstancias— proseguirá sin mutaciones, como una detención cristalizada del experimento, durante toda la vida?; y si el ensayo ha fracasado ¿qué cosa ha fracasado sino el simple ensayo? ¿en qué medida se podrá saber que la causa de tal fracaso no ha sido precisamente la actitud voluntaria de experimentar transitoriamente una unión que por su transitoriedad ya nació transitoria, *ad tempus*, esto es, en contradicción con la totalidad vital que se deseaba ensayar? Y es que el futuro de la persona, más que experienciarlo en un ensayo *ad tempus*, sólo cabe comprometerlo mediante una actitud básica de totalidad que, por

ello mismo, por encima de los pleamares de la vida, lo convierte en tarea cotidiana al tiempo que en obra definitiva.

Tras la mentalidad prematrimonial o *ad tempus* latan dos graves reducciones: la pérdida del sentido total de la libertad humana que le permite comprometerse de una vez para siempre; y la simplificación de la unión varón-mujer a un buen acople sexual o, cuando más, al feliz compañerismo fruto de la facilidad, más que del esfuerzo mutuo ante la dificultad. Buena prueba de ello es el sintoma que se elige como punto final del ensayo prematrimonial o de la relación sexual *ad tempus*: la desaparición de la feliz facilidad y la aparición de las infelices dificultades. ¿No es significativo que la dificultad esté siendo elevada al rango de prueba de lo imposible, en límite a la capacidad de la solidaridad humana? ¿Qué género de claudicación en el sentido de la persona humana hay dentro de semejante concepción? ¿No estamos ante la consagración de la miseria posible al hombre como norma de su conducta? Por lo demás, me parece que, además de una renuncia a la capacidad de la voluntad humana, tales ensayos no “ensayan” más que un reducido sucedáneo de la unión varón-mujer. En definitiva la cuestión es ésta: la totalidad existencial de la unión varón-mujer es inensayable *ad tempus*; no hay ensayo que no sea *parcial* y de ahí no puede derivarse una realización *total*. La mayor gravedad, no obstante, reside en tener como mentalidad habitual la convicción de que un ensayo *ad tempus* es “realmente” un ensayo válido de la totalidad, porque ello supone haber perdido el sentido de la totalidad esencial y existencial del amor entre varón y mujer, porque ello significa no estar capacitado más que para el *sucedáneo*.

C. *Potencia, tendencia y exigencia*

El hombre es un ser hecho de acto y potencia. El hombre no es todo lo que puede ser en un sólo acto existencial. Entre lo que es y lo que puede ser media *tiempo*: la vida. Por eso, el hombre es un ser con *historicidad*: porque necesita tiempo para ser en acto lo que contiene en potencia. Lo mismo le ocurre al amor conyugal, que es un amor del hombre. También el amor conyugal es en acto y en potencia, y presenta historicidad: necesita el tiempo para realizar en acto todo lo que contiene en potencia. El “uno con una” (exclusividad) y el “para siempre” (perpetui-

dad) están en el amor conyugal en *potencia*, como *tendencia* y como *exigencia*.

Como el "estar en potencia" no es la nada, la exclusividad y la perpetuidad ya están, desde el mismo inicio, en el amor entre el varón y la mujer, pero están en germen, como una semilla, como toda la posible plenitud del hombre adulto está ya incoada en el recién nacido. Eso es estar en *potencia*.

¿Y cómo *tendencia*? ¿Eso qué significa? Sencillamente que, de igual manera que el recién nacido *tiende* de manera natural a crecer hasta ser un adulto, poseyendo en acto todas aquellas características del hombre pleno que tenía en potencia; así también el crecimiento natural del amor conyugal *tiende* a que lo potencial se convierta en actual, esto es, *tiende* a realizar plenamente la perpetuidad y la exclusividad, las cuales constituyen las notas del amor conyugal "adulto" o pleno. Nótese que, en el ejemplo del recién nacido, el tener alas no es una *tendencia natural*, porque las alas no están en el hombre ni en acto, ni en potencia. Pues bien, cuando el amor conyugal crece, según su verdadera naturaleza potencial, cada vez realiza una mayor dosis de exclusividad y perpetuidad. Estas notas son su *tendencia* natural. Por eso, cuando un amor conyugal se frustra en su desarrollo, y tiende a la promiscuidad o a la transitoriedad, estamos ante una *anormalidad*, ante una realización anémica o enana de las posibilidades del amor conyugal. Algo parecido a lo que representaría la poliomielitis para nuestro recién nacido.

¿Y como *exigencia*? Pues que, del mismo modo que el hombre adulto normal viene a ser como el modelo del crecimiento, así también la plenitud de la exclusividad y de la perpetuidad son el modelo que sirve de regla para el crecimiento correcto y para la realización vital del amor conyugal. Con otras palabras, todo amor conyugal, vivido tomando la exclusividad y la perpetuidad como norte, norma o exigencia, es el amor conyugal que alcanza a convertir en acto todo el potencial "uno con una" y "para siempre" que el amor conyugal contiene en semilla desde un principio. De esa manera, tal semilla fructifica en toda su potencial *plenitud*.

Los conceptos de acto y potencia nos sirven, en definitiva, para comprender en su justo sentido un dato de la vida real. A saber, que el amor conyugal se ha de construir cada día, con empeño infatigable, mediante la constante presencia de la voluntad de los amantes. La exclusividad y la perpetuidad del amor entre va-

rón y mujer, en toda su plenitud, no es algo que está ya regalado desde el primer momento. Es el resultado de una conquista audaz, decidida, perseverante, irrevocablemente voluntaria de los amantes. Convertir en plenitud actual toda la potencial exclusividad y perpetuidad del amor conyugal es el *reto* que el amor recién nacido hace a los amantes, es el proyecto conyugal pleno que llama a las puertas de la voluntad, para que esta diga “sí, quiero”. Esa plenitud no se regala, se conquista. Esa plenitud no es imposible —como las alas para el recién nacido—, porque está ya en potencia, como tendencia y como exigencia. Pero esa plenitud potencial hay que convertirla en acto, en realidad ya aquí y ahora, y eso exige de los amantes una férrea voluntad de mutua construcción: *exige una decisión de la voluntad, un comprometerse.*

9. ESPONTANEIDAD Y VOLUNTAD. EL AMOR DE DILECCIÓN

De la comprensión del papel de la voluntad en el amor conyugal depende, a su vez, el exacto sentido de la alianza matrimonial, esto es, de aquel intercambio de consentimientos que hacen los contrayentes en el momento de casarse. Muchos de los malentendidos sobre el propio matrimonio —de los que no están libres ni siquiera los casados— se derivan de la poca afortunada comprensión del pacto matrimonial y, a través de él, del juego de la voluntad en el amor. Por eso es capital el tema. Y es también ingrato, porque el amor hoy *sufre* —esta es la palabra apropiada— una mitificación en cuya virtud se le hace mejor compañero del instinto, de la pasión, de la pura espontaneidad, del azar, que de la voluntad.

Son propias del amor entre varón y mujer las vertientes instintiva, sensitiva y racional. Varón y mujer se aman en la unidad de esos tres planos. El objeto amado —en el amor “conyugal”— es el varón, en cuanto *tal* (persona y virilidad), o la mujer, en cuanto *tal* (persona y feminidad). Feminidad y virilidad, entendidas como características sexuales específicas del varón y de la mujer, abarcan desde los aspectos más corpóreos y orgánicos hasta otros de tipo espiritual entrañados en lo más hondo de la estructura psicológica (el temperamento, la mentalidad, etc.). Además, la virilidad o la feminidad, aun siendo realidades mucho más profundas que lo simplemente orgánico, también son

dimensiones inseparables de un ser personal, de manera que ese “yo” personal es también por la vía de su modalidad sexual, objeto del amor conyugal. Conclusión: que el amor conyugal necesariamente se compone de lo instintivo, de lo sensitivo y de lo racional. Y ahí está el *quid* del tema, a saber, que todos estos componentes deben darse unidos, de la misma manera que unidos están en la unidad del hombre. Y como en el hombre la unidad la da, en definitiva, la presencia de la “racionalidad”, también en el amor conyugal, la unidad de la atracción instintiva, sensitiva y racional la da, en última instancia, la preponderancia o el protagonismo de lo racional. Y este protagonismo ha de ser de lo racional, porque sólo las potencias específicamente personales —la inteligencia y la voluntad— son las capaces de hacer “humanas o personales” las actitudes instintivas y sensitivas. Es más, sólo la inteligencia y la voluntad captan y aman *lo inmaterial y espiritual* de la virilidad y de la feminidad —el instinto y los sentidos no son capaces de ello—, y sólo la inteligencia y la voluntad, a su vez, captan que el otro amado es *persona*, puesto que el ser personal —que es inmaterial y espiritual— no es susceptible de ser conocido y amado por el sólo instinto, ni por los sólo sentidos.

En este contexto, es común la distinción entre “grados” del amor. En primer lugar, se habla, con la expresión “amor carnal” o “amor instintivo” o “instinto sexual”, de aquel plano de la atracción entre varón o mujer que, aunque no se identifica absolutamente con el instinto, sin embargo es promovida, mantenida y caracterizada por ese básico instinto sexual. En segundo lugar, el *eros* o el “amor erótico”, que expresa el conjunto de sentimientos de mutua atracción y complacencia que surgen, se sostienen y quedan caracterizados por los bienes del amado que nos suministran los sentidos. Finalmente, el *agapé* o el “amor personal” representa el plano amoroso entre varón y mujer que se origina en las potencias personales (inteligencia y voluntad) y se dirige directamente al *tú* personal del amado, en tanto que en ese *tú* se captan y aman aquellos bienes típicos y exclusivos de la dimensión personal del amado.

Mientras el grado instintivo es *indiscriminado* (es la pura atracción que se tiende a dar entre “cualquier” virilidad y “cualquier” feminidad, sólo porque son sexos distintos); mientras el *eros* o grado sensitivo abarca los aspectos sensibles —lo que captan los sentidos— de la virilidad y la feminidad, y por eso hace

referencia a lo *concreto*, pero repetible (la gracia del andar, la esbeltez del talle, el calor de unas manos o esos ojos verdes sugerentes, son aspectos concretos, pero no son, afortunadamente, monopolio de una única mujer en la historia); el *agapé* o grado personal se dirige directamente al varón o a la mujer, en cuanto *persona irrepetible y única en su identidad*. Y así, el *agapé*, al integrar lo instintivo y lo sensitivo con el encuentro personal con el *tú*, les quita a esos grados del amor la indiscriminación y la concreción repetible, para conferirles la *irrepetibilidad* del *tú* personal del amado y del amante, convirtiendo a cada amor conyugal en *único y exclusivo*.

El principio ordenador de estos tres momentos reside en la *tendencia o apertura* del grado instintivo a ser integrado en el superior, en el grado sensitivo, y de este último a ser, a su vez, incorporado en el grado personal del amor. El *agapé* es como el imán que atrae al instinto y al *eros*; el *agapé* es la plenitud en la que se unifican los grados menores. No hay amor conyugal pleno donde sólo hay instinto o sólo sentimiento; donde los grados quedan incomunicados en relación al *agapé*; donde el instinto o el *eros* no son asumidos por la voluntad personal. Como en el *agapé* o grado personal del amor, el amante actúa con las potencias específicamente personales —el entendimiento racional y la voluntad libre—, el amor conyugal completo es, en última y definitiva instancia, un acto de la voluntad, una *decisión voluntaria*. Consecuencia directa de esto es que el amor conyugal no puede ser confundido con la libido, con el instinto, con el sentimiento, con el placer, con un impulso ciego e irresistible, etc. Todas estas cosas están contenidas en el amor conyugal, pero están protagonizadas y asumidas por la *voluntad racional y libre* del amante, la cual es el núcleo esencial que unifica y personaliza a todos aquellos componentes.

Sabemos, además, que la libertad no reside en el instinto, ni en los sentidos, sino en la voluntad. Por eso, porque el amor conyugal en su núcleo es un acto de la voluntad, el amor es esencialmente libre. Si no fuera una decisión voluntaria no podría ser una decisión libre. Si no fuera libre y voluntaria, el amor conyugal no sería personal o digno del hombre. Por esta razón precisamente el amor auténtico no sólo no decrece sino que se hace más recio y fuerte con el paso del tiempo y ante las dificultades, tal como ha escrito Mons. Escrivá de Balaguer: "Digo constantemente, a los que han sido llamados por Dios a formar un hogar,

que se quieran siempre, que se quieran con el amor ilusionado que se tuvieron cuando eran novios. Pobre concepto tiene del matrimonio —que es un sacramento, un ideal y una vocación—, el que piensa que el amor se acaba cuando empiezan las penas y los contratiempos, que la vida lleva siempre consigo. Es entonces cuando el cariño se enreca. Las torrenteras de las penas y de las contrariedades no son capaces de anegar el verdadero amor: une más el sacrificio generosamente compartido. Como dice la Escritura, *aquae multae* —las muchas dificultades, físicas y morales— *non potuerunt extinguere caritatem* (Cant 8, 7), no podrán apagar el cariño”¹⁵.

Conviene que nos entendamos bien: “libertad del amor” no quiere decir que quien ama no está sujeto a nada, que el amor es algo fatal, inconsistente, fugaz, inestable, arbitrario e irresponsable. La libertad del amor es la libertad del acto voluntario. En consecuencia, la “libertad del amor” significa estrictamente que el amor es una *decisión voluntaria* que ha de tomarse por uno mismo y sin coacciones. Pero es una *decisión* y, por ello, cuanto más libre más responsable, cuanto más voluntaria más consciente, cuanto más *decidida* menos inconsecuente, inestable y casual. Llamar “libertad del amor” a la inconsecuencia e inestabilidad de un amor, es confundir el amor conyugal con el instinto o el mero sentimiento, que son efectivamente inestables, y es, en definitiva, suprimir el carácter *voluntario* del acto amoroso. Si se inhibe la voluntad, se ha inhibido la potencia decisoria específicamente personal: el producto de todas estas inhibiciones no es un amor conyugal completo y personal, sino algo distinto y menor, el instinto o la anarquía de lo puramente sensitivo. Lo instintivo y lo sensitivo podrán ser ciegos, porque en ellos no hay, en principio, una intervención dominante y protagonista de la inteligencia y de la voluntad racionales; ahora bien, si se trata de definir al auténtico amor conyugal del hombre, como persona, en tal caso su núcleo esencial ha de residir tarde o temprano en la voluntad, y es claro que una decisión amorosa libre y voluntaria no tiene nada de ciega, so pena de no tener nada de voluntaria, de libre y de personal.

Carecemos en la lengua castellana de palabras diferentes con las que aludir a todas las significaciones del “amor”. Para todas ellas, casi no tenemos otro vocablo que “amor”. No ocurre eso en

15. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 1976, n. 91.

el latín. La palabra “amor” en latín tiene un sentido genérico y abarca cuatro matices extraordinariamente sugestivos: *amicitia*, *charitas*, *dilectio* y de nuevo *amor* (pero en sentido restringido). La distinción que más nos interesa ahora es entre los matices *amor* (en sentido restringido y como especie del amor genérico) y *dilectio*.

Amor (restringido) sirve para significar la *espontaneidad*. Cuando el amante entra en contacto con lo bueno de algo o alguien (ya sea a nivel instintivo, sensitivo o racional) le surge dentro de sí, de manera *espontánea*, la inclinación amorosa hacia lo amado. Da igual que esa reacción sea súbita —el “flechazo”— o que crezca paulatinamente como fruto del trato continuado. Lo que tipifica a ese matiz, que los latinos llamaron *amor* (en sentido restringido), es que en él el amante aparece como pasivo; el *amor* le sobreviene sin que él lo provoque; es una *pasión*, algo que se *padece* como efecto espontáneo del impacto que el amado provoca en el amante. “Se dice que es pasivo —precisa Hervada— en el sentido de ser una mutación o movimiento producidos *en* la persona, no *por* la persona”. En este matiz del *amor*, el amante queda en-amor-dado (enamorado) espontáneamente, esto es, por el impacto —súbito o paulatino— que dentro de él le provoca el amado, más no por una decisión reflexiva originada, en sí y por sí, por el propio amante.

Con el matiz *dilectio*, en cambio, se quiere decir algo muy diferente. Frente a la espontaneidad, la *dilectio* sirve para aludir a aquel amor que surge mediante una decisión libre, reflexiva y voluntaria del amante. Es, por lo tanto, un acto original del amante, provocado por él mismo, a través de la decisión de su voluntad. Al advertir lo bueno del amado, y al margen de que se haya producido un amor espontáneo o no, el amante considera con el entendimiento racional que el amado es digno de amor y, como consecuencia, decide libremente darse, entregarse y amarle.

Así como el *amor* es pasivo, espontáneo y provocado por el amado; la *dilectio* es activa, reflexiva y voluntaria, y provocada por el amante. Mientras el amor espontáneo radica en el instinto, en el sentimiento y en la voluntad (pues también la voluntad puede ser movida por el amado), la *dilectio* sólo reside en la voluntad del amante, porque es un *acto decisorio, original y libre del amante*. Lo que tipifica, frente al amor espontáneo, a la *dilectio* es ser una decisión reflexiva y libre original del amante. Por ser una decisión, entraña una *elección*, esto es, un

acto de elección del amado. Por ser acto "electivo" le viene el nombre de *dilectio* (de-elección). Y la *dilectio* es una decisión electiva libre porque, a diferencia del amor espontáneo que se padece, aquí el amante opta libremente por amar, a quién amar y cómo amarle; u opta por no asumir lo que padece espontáneamente, ya sea en todo, en parte o adulterándolo¹⁶.

Si atendemos a la relación psicológica entre el amor espontáneo y la *dilectio*, es claro que lo habitual —y lo aconsejable siempre— es que entre los amantes se dé primero el amor espontáneo o enamoramiento. Ahora bien, es decisivo tener claro que el amor espontáneo exige, para ser amor conyugal, ser completado por el matiz de la dilección: es decir, por aquel paso en cuya virtud los amantes no se limitan a sentir que padecen el amor o han "quedado" enamorados; sino que asumen ese amor espontáneo en su instancia personal (entendimiento y voluntad racionales) y *deciden*, mediante un acto propio, reflexivo y libre de su voluntad, elegirse y quererse conyugalmente.

¿Por qué el amor conyugal ha de terminar siendo, en última instancia, amor de dilección?

La mayoría de las razones ya las hemos expuesto, páginas arriba, al tratar del amor como ese "aprobar" que exige entendimiento y voluntad racionales (eso es dilección). También al mostrar el carácter personal del amor conyugal, el cual al dirigirse al tú personal implica la actuación de la inteligencia y de la voluntad, únicas potencias capaces de amar lo personal del varón y de la mujer. De nuevo lo hemos examinado a propósito de la totalidad del amor conyugal; y finalmente, lo hemos mostrado al estudiar el papel del sentimiento y de la voluntad en la composición y en la génesis de un amor verdaderamente personal. Claro está que se pueden añadir razones, algunas muy claras, aunque algo superficiales. Por ejemplo, el amor conyugal, aunque nazca espontáneamente, exige convertirse en dilección porque los amantes se manifiestan en algún momento su amor y esa manifestación implica cierta elección. También porque los amantes, tras la manifestación, se aceptan o se rechazan; y ese momento —al que el lenguaje castizo llama "dar o no calabazas"— supone una decisión y una elección. Estas razones nos sirven para advertir que la dilección no es algo extrañísimo y minoritario, sino un aspecto muy normal del ver-

16. Cfr. J. HERVADA, *Diálogos...*, cit., pp. 31 y ss.; P.-J. VILADRIK, *El amor y...*, cit., pp. 93 y ss.

dadero amor. En él siempre está presente, aunque sea en una mínima medida, la reflexión y la decisión electiva.

Entiendo, sin embargo, que el meollo de la cuestión es el siguiente: en el amor conyugal los amantes, precisamente por sentir ese amor están inclinados a *entregarse* recíprocamente todo lo que son en cuanto varón (persona y varilidad) y en cuanto mujer (persona y feminidad). Lo que están inclinados a entregarse es, sin embargo, *suyo*: del varón es su virilidad y de la mujer es su feminidad. Pues bien, es propio de la persona ser dueña de sí misma, de cuanto es como tal. Si esta persona *quiere* realmente —fijémonos en el empleo de la palabra “quiere”— entregarse al otro, darle algo que en principio es suyo y todavía no del otro, lo hace mediante un *acto de voluntad*. Pues la voluntad es la potencia mediante la cual la persona dispone de sí misma. Y tiene que ser un acto reflexivo y libre de la voluntad, pues nadie se da realmente cuando sólo tiene un simple “pensamiento”, o “deseo”, o “propósito futuro”, o “le complacería la idea”, etc. La entrega real exige un acto de voluntad aquí y ahora.

Por lo demás, ese acto de voluntad ha de ser libre, pues nadie —ni el Estado, ni un grupo social, ni los padres, ni terceros— pueden entregar lo que es nuestro —ser varón y ser mujer— salvo el propio interesado. Esto explica que la *dilectio* entrañe, más que una “pequeña” dosis de voluntad, un extraordinario acto reflexivo, libre y voluntario: es cabalmente una *decisión* plenamente personal. Sin ella, no hay amor conyugal verdadero y completo. El instinto y los sentimientos no bastan para que la persona haga una real disposición de sí misma entregando lo suyo al amado. Sin decisión voluntaria, no hay entrega personal. Sin esa decisión de donarse, varón y mujer se reservan en su relación algo tan radical como el constituirse en don para el otro y en posesión del otro y, supuesta tal reserva, la entrega no sería total. Esta es, según entiendo, la razón de que en última instancia la inclinación natural del amor entre varón y mujer conlleve la dilección: porque la persona sólo dispone sería y realmente de sí misma mediante su libre voluntad de darse. Así pues, en la dilección hay una decisión libre y reflexiva de la voluntad por la que la inclinación amoratoria instintiva, sensitiva y la voluntad impulsada espontáneamente son asumidas como realidades queridas o comprometidas.

III. LA ALIANZA MATRIMONIAL

10. EL ESPEJISMO DE LA CEREMONIA LEGAL

Antes de entrar a examinar la naturaleza de la alianza matrimonial o pacto conyugal —el “sí” que pronuncian los contrayentes— me parece muy conveniente deshacer el espejismo de las ceremonias y de la legalidad¹⁷. Está muy extendida la convicción de que lo único que diferencia la simple unión de hecho entre varón y mujer y el matrimonio, reside en que este último se ha celebrado con los requisitos de forma y solemnidades prescritos por la legalidad vigente y se ha inscrito en los registros oficiales, mientras que toda esa ceremonia legal ha faltado en el primer caso. En uno y otro supuesto, sin embargo, no habría diferencias substanciales, esto es, en la naturaleza de las relaciones “maritales”. La diferencia estaría en la celebración legal y en la correspondiente inscripción registral. El primer caso quedaría fuera del Derecho por falta de su legal celebración; mientras el segundo sería “matrimonio” precisamente porque su celebración formal lo constituiría en realidad legal y oficial. El matrimonio, pues, sería la forma legal de “hacer las cosas” entre un hombre y una mujer; y las otras serían formas extralegales. En suma, el matrimonio consistiría en la vida marital legalizada.

Formalismo y legalidad son hoy¹⁸ dos grandes cortinas de humo que dificultan extraordinariamente la percepción de la verdade-

17. Estas reflexiones —como resulta obvio— no pretenden minimizar en modo alguno la suma conveniencia de la forma canónica, como cauce de seguridad jurídica, y a la vez como expresión de la trascendencia social del pacto conyugal; sino al contrario poner de manifiesto la hondura de la forma en cuanto expresión de la realidad.

18. Aparte del sugestivo tema de los *matrimonios clandestinos*, bien conocidos en el Medioevo, resulta en todo caso sorprendente para la legalista mentalidad actual el sentido común —más bien sentido de lo natural y de lo real— de las gentes del pueblo llano en el pasado, del que han quedado espléndidas muestras de la literatura. En la comedia de Lope de Vega, *Los siete infantes de Lara*, Mudarra, hijo de Bustos y de la hermana de Almanzor, al llegar al reino de Castilla y ser injuriado como “mal nacido” por la falta de nupcias legalmente celebradas entre sus padres, replica: “...Mientes/ si de bastardo me infamas./ En mi tierra no se usan/ más bodas que las palabras;/ que en mi ley es matrimonio/ la voluntad de las almas”. (*Los siete infantes...*, versión de J. G. Schröder, Madrid, p. 117. Cfr. para otros ejemplos, J. M. CASTÁN VÁZQUEZ, *El derecho matrimonial a través de la literatura*, sep. de “Pretor”, 95 (enero-marzo, 1977) passim.

dera naturaleza de la alianza matrimonial o pacto conyugal. Importa mucho, pues, centrar el auténtico núcleo de lo que ahora nos interesa: el “sí” de los contrayentes. Conviene olvidar por un instante el envoltorio de solemnidades, formas, ritos, costumbres o requisitos legales que “envuelven” ese *sí*, para no ocuparnos más que de la naturaleza íntima de ese *sí*. Porque lo que hace matrimonial a tal *sí* no son precisamente los formalismos legales, sino el real y natural contenido de la intención del varón y de la mujer al unirse. De la misma forma que al aludir a la condición de persona humana nadie, medianamente cuerdo, confunde esa condición con los vestidos, el automóvil, la casa, y la posición social más o menos brillante de un sujeto, por la sencilla razón de que la noción de persona humana hace referencia a un plano sustancial y radical de cada individuo que está más allá de sus apariencias económicas y sociales; así también nuestro entendimiento ha de predisponerse a *esencializar* el sentido del *sí matrimonial*, buscando penetrar en su sustancia real y natural, sin quedarse detenido en la apariencia superficial de las ceremonias, los formalismos y la legalidad.

La cuestión es de la máxima importancia, porque en ella se juega la distinción entre substancia y forma, entre realidad natural del matrimonio y apariencias legales, entre el ser matrimonio verdadero y el parecerlo con la ayuda de la legalidad. Esta confusión es demasiado frecuente en nuestros días.

Me parece que muy pocos padres y muy pocos hijos, a la hora de reflexionar acerca de lo que en verdad significa ser padres o ser hijos, acudirían al Código civil. La paternidad, la filiación, en definitiva la familia, son, ante todo, realidades naturales. Por eso, el buen padre de familia y el buen hijo se descubren profundamente en lo que son y logran vivir de una manera plena los lazos que los unen, más como resultado de practicar virtudes humanas básicas (la generosidad, la lealtad, la justicia, etc.) y afectos hondos e intensos (el amor, el cariño, la ternura, etc.), que como consecuencia de poseer determinadas titulaciones legales: por ejemplo, tener el libro de Familia, la inscripción en el Registro Civil, las asignaciones familiares de la Seguridad social, etc. La inmensa mayoría de las personas distinguen con gran facilidad, de manera casi inconsciente, la *realidad natural* de la familia de aquel otro aspecto que podríamos llamar —para mejor entendernos— la “burocracia legal” que trae consigo el hecho familiar.

Esa claridad no es tan frecuente, en cambio, cuando se trata del matrimonio. Quizás las formalidades burocráticas previas a su celebración; la forma estricta y las solemnidades que acompañan el momento preciso en que se contrae; la difusa conciencia de los novios de que están como “ajustando” su historia sentimental a unos cauces legales muy determinados, sin los que no podrían “casarse” y convertirse en “matrimonio”; la sensación de que al casarse y para casarse hay que “toparse” con el Derecho y pasar por lo que éste prescribe obligatoriamente, acaban creando la convicción —bastante extendida— de que el matrimonio, *ante todo*, es una realidad legal, una estructura prevista por la ley para legalizar las relaciones sexuales, un producto jurídico; algo, en suma, que se superpone artificialmente sobre la historia sentimental de los contrayentes convirtiéndola, por obra y gracia de la legislación, en “matrimonio”. Bajo esta perspectiva, es corriente que muchas personas, que nunca confundirán el ser padres con el Libro de Familia, tiendan a pensar que el matrimonio es, principalmente, aquel documento del Registro que, previa inscripción, les acredita como marido y mujer. En este sentido, “les casa” el párroco, o el juez o, en todo caso, el Derecho. Y éstos mismos, llegado el caso, les “descasan”. El matrimonio entonces tiende a oscurecerse como realidad interpersonal y natural entre los contrayentes, para asimilarse a una realidad legal, formalística y burocrática. Cuando eso ocurre, se ha perdido el sentido más real y más natural del verdadero matrimonio. Y la “culpa” de esta metamorfosis no debe atribuirse sin más a una falta de formación cultural de los contrayentes. En verdad, la “culpa” hay que referirla también a las extralimitaciones de muchos sistemas jurídicos matrimoniales. Supuesta esa confusión entre “matrimonio” y “burocracia matrimonial”, muchas de las críticas contra el matrimonio no son más que críticas contra la “burocracia matrimonial” y, en este sentido, son manifestaciones de una rebeldía que inconscientemente echa de menos la distancia esencial entre el matrimonio, como *realidad natural*, y la “regulación legal del matrimonio por parte de un concreto sistema jurídico”. Esta es la distinción en la que ahora vamos a insistir.

Antes que realidad legal positiva, el matrimonio y el derecho natural a casarse son realidades naturales, consustanciales con la propia naturaleza humana, cuya esencia y líneas maestras fija

esa misma naturaleza humana. El legislador, en un *segundo momento*, puede regular ordenadamente el ejercicio de este derecho a casarse. Ello implica la necesidad de una normativa o “derecho matrimonial”. Pero es claro que el matrimonio, como unión conyugal, no es un fenómeno legal *primariamente*, sino una realidad previa y natural. Cuando el legislador la regula, para garantizar su ordenado ejercicio, no puede desvirtuar esa realidad natural, sustituyéndola por un artificio legal, como tampoco puede cambiar, con las leyes, las líneas maestras de lo que el matrimonio es por exigencia de la naturaleza.

Claro está que un determinado sistema matrimonial —ejemplos los hay en la historia y en el presente— puede extralimitarse llamando *legalmente* matrimonio a una unión de un varón y una mujer que en verdad lo único que desean es utilizar la ceremonia matrimonial como vía para obtener la nacionalidad de un país o la posibilidad de emigrar; puede obtener calificación “legal” de matrimonio una unión prevista por los contrayentes sólo para fines hereditarios, excluyendo todos los demás fines objetivos del matrimonio; o una unión para unas vacaciones o para dos años; o una unión en la que se rechaza toda apertura a los hijos, incluyendo el propósito abortista y, si fuere necesario, el infanticidio; o una unión contraída por fuertes coacciones de la familia contra la legítima libertad de los contrayentes; o, por señalar un ejemplo extremo, una unión de homosexuales. Si tenemos clara la distinción entre realidad natural y legal, así como la primacía de lo natural sobre lo legal, en tal caso todos estos ejemplos no son más que supuestos de “matrimonios legales” en los que no existe el *matrimonio natural*. Por mucho que, por ejemplo, dos homosexuales tengan en su poder un acta o certificado matrimonial, entre ambos no existe la *realidad natural del matrimonio*, ni podrá existir jamás. Aquí es de rigurosa aplicación aquel rotundo refrán castizo: “La mona, aunque se vista de seda, mona se queda”. El deseo, que se traduce en ocasiones en campañas de opinión, de cobijar bajo el nombre legal de matrimonio a relaciones que no pueden serlo en el plano natural, no es más que el tributo que el error se ve obligado a rendir a la verdad: disfrazarse hipócritamente con su nombre y su ropaje. Pero ni tales personas, ni el legislador que los ampara, pueden cambiar la realidad natural de las cosas. Si lo intentan, habrá “matrimonios *legales*” que no serán, sin embargo, *matrimonios reales y naturales*.

Cuando esta extralimitación se produce, en cualquiera de sus formas, pero en especial en aquellas adulteraciones que desvirtúan el “uno con una” y el “para siempre”, la realidad natural del matrimonio tiende a ser sustituida por una simple situación legal. En tales sistemas matrimoniales, el “matrimonio” acaba siendo un término amplio y ambiguo, que abarca contenidos muy contradictorios, de suerte que el único punto común viene a ser el hecho de las formalidades legales de su celebración. En este sentido, el “matrimonio”, entendido como pura situación legal, se acaba confundiendo con unas formas de celebración y con el estado de legalidad que de ellas se obtiene. Termina por ser una forma susceptible de cualquier contenido.

Este fenómeno de “vaciamiento” del matrimonio se tiende a precipitar en los sistemas divorcistas. En efecto, cuanto más divorcista es un sistema legal, menos interés acaba teniendo para los contrayentes y para el legislador asegurarse de que el “sí” o consentimiento ha sido auténticamente pleno y total. La razón está en que, haya sido auténtico o haya tenido defectos, el “sí” no produce un efecto indisoluble desde el momento en que se admite, con independencia de la patología del pacto, la disolución del matrimonio mediante el divorcio. Esto comporta a un sistema divorcista dos grandes lacras: de un lado, este sistema favorece una progresiva *trivialización* del “sí” o consentimiento (deja de ser importante un “sí” del que uno puede desdecirse); y, de otro lado, aumenta la creencia de que “casarse” es un acto de conformismo social, un “pasar por la ventanilla burocrática de la ley” para obtener el permiso o documento según el cual ya se pueden tener relaciones sexuales o hijos con “honorabilidad social”, dentro de la legalidad. Además este sistema acaba dando el calificativo de “matrimonio” a todo un conjunto de uniones, extraordinariamente diversas y contradictorias, que tienen poco que ver con el estricto sentido natural de la *unión conyugal*. Como resultado, se difumina el sentido natural y estricto del matrimonio, y se termina integrando bajo el nombre puramente *legal* de matrimonio, toda una serie de fórmulas sexuales cuyo único denominador común reside en que las partes han “pasado ante el juez” y tienen un certificado legal. Como el contenido real de esas uniones es diversísimo y contradictorio, y como su único punto común es la formalidad de “pasarse por la ventanilla de la ley”, el matrimonio se ha convertido en una palabra que

no significa otra cosa que “una formalidad legal y social convencional” carente de contenido preciso, concreto y estricto.

La reacción de muchos jóvenes de no adulterar la autenticidad de sus historias sentimentales pasándolas “por la formalidad social, legal y convencional” del matrimonio, encuentra, desde esta perspectiva, toda su honda y seria justificación. Ciertamente que el matrimonio, en su sentido estricto de realidad natural, no es esa ambigua y omnicomprendiva formalidad legal. Pero no es menos cierto que, para una gran parte de nuestros contemporáneos, el matrimonio se ha convertido en un mero documento legal o en una formalidad social del *status* de “honorabilidad”. Y si en esto ha parado la noción de “matrimonio”, cualquiera que guarde un residuo de autenticidad, de sensibilidad y de gallardía frente a los convencionalismos hipócritas y vacíos, ha de pensar —sobre todo si, encima, de ese “matrimonio” siempre puede uno echarse atrás con el divorcio— que ¿para qué hay que casarse? ¿quién le ha dado al legislador, al juez y al poder la autoridad para —supuesta esa concepción formalística y divorcista del “matrimonio”— decir que sólo son “honorables socialmente” las uniones que acepten pasar por su “ventanilla”? ¿Qué diferencia de fondo existe entre una relación sexual pactada “hasta que nos cansemos”, que pasa por el despacho del juez para su “legalización”, y otra exactamente igual, “pactada mientras no nos cansemos”, cuyos sujetos consideran superfluo pedirle al juez el permiso para fundar ese tipo de relación? Cuando, desde el punto de vista del contenido, ambas relaciones sexuales son idénticas, “hasta que nos cansemos”, ¿no es una muestra de conformismo, superficialidad e hipocresía, solicitar una “legalización” y pensar que, con ésta en la mano, la relación sexual ya ha quedado transformada en algo sustantivamente distinto de aquella otra igual relación sexual, cuyos sujetos, sin embargo, la fundaron y la viven al margen del juez?

11. LA NATURALEZA DEL “SÍ” O CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL

Alertados sobre el espejismo de la ceremonia legal, hay que reanudar ahora el hilo de aquella decisión voluntaria en que terminaba consistiendo el amor de dilección. ¿Qué es lo que, en definitiva, convierte el amor entre varón y mujer en amor entre esposo y esposa? ¿Qué es la alianza o pacto matrimonial? ¿Qué le añade esa alianza al amor entre varón y mujer?

A. *El querer quererse. El compromiso conyugal como acto de la voluntad y como inédito acto de amor*

En su momento puse de relieve que el amor entre varón y mujer, en su última dimensión, es un amor de dilección y, por tanto, un amor en el que está presente con particular intensidad la *voluntad* de los amantes. Ese amor *inclina* al varón y a la mujer a la unión conyugal; *tiende* a que varón y mujer sean una *unidad en lo conyugable* —masculinidad y feminidad— de sus naturalezas. Esa es la dinámica natural del amor entre varón y mujer: tender a la unión. Cuanto más pleno y total es ese amor, menos se satisface en el encuentro pasajero; más, por el contrario, *inclina a los amantes a la formación de la comunidad conyugal*.

Notemos que esa dinámica o tendencia natural es, en principio, sólo eso: una tendencia o, si se prefiere, una *invitación*. Quienes se aman se sienten deseosos de estar juntos y unidos. Ahora bien, una cosa es esa invitación a la unión conyugal, que es una inclinación connatural al amor entre varón y mujer, y otra cosa bien distinta es ser *comunidad conyugal*, esto es, esposo y esposa. Esta última unión no aparece por generación espontánea, como una sorpresa, sin darse cuenta de ello los amantes, como si a éstos les brotase un buen día, sin más, un lunar en la frente. Como la unión conyugal implica *entregarse* —no simplemente relacionarse— al otro como persona viril o persona femenina, esta entrega —sin la que no hay unión interpersonal sobre lo conyugal, sino mero encuentro, contacto o relación pasajera— o la decide la voluntad de los amantes o no se produce. Sin esa asunción por parte de la decisión de la voluntad recíproca, la inclinación a unirse queda en mera invitación, pero tal unión no se funda. Y es que la persona no puede quedar unida sin quererlo mediante su voluntad.

Sentir el deseo de la unión total y decidir su fundación aquí y ahora son, pues, dos momentos esencialmente diversos en el cuaderno de bitácora de toda historia sentimental. Es preciso, pues, distinguir esta *decisión fundacional de la unión conyugal*, de todo el resto de actos de amor anteriores y posteriores que haya habido y habrá entre los amantes¹⁹. Los enamorados, en la

19. Es ésta una distinción de la que mucho tienen que decir los canonistas; pues, como es bien sabido, ahí radica la insistencia canonística en que el consentimiento matrimonial no es el mero deseo, la complacencia grata en la idea de matrimonio, ni siquiera la voluntad llamada *habitual*. Es preci-

misma medida en que se aman, sienten la invitación a ir y vivir “juntos” o en comunidad conyugal. Pero la unión esposo-esposa no se puede confundir con el mero “hecho” de ir o vivir juntos. Ciertamente que el amor que sienten —la inclinación espontánea de su instinto, la tendencia de sus sentimientos y también su voluntad— les invita a que su historia no acabe nunca. Pero simplemente les invita, porque esa es la dinámica tendencial del amor varón-mujer.

Pero sólo cuando, mediante un acto *nuevo* de su voluntad, con plena reflexión y libertad *deciden* que exista aquella unión tan profunda y total a la que les invita su amor, esa unión queda establecida. Esa *decisión fundacional* es un hito nuevo, original e irrepetible entre todos los actos de amor de su historia común, porque esa decisión tiene por objeto una realidad también nueva, original e irrepetible: el objeto de ese acto de voluntad no es tanto seguir amándose, cuanto convertirse en una sola cosa en lo conyugal, darse el uno al otro de tal modo que se transformen de amantes en cónyuges: unidad conyugal. Se han comprometido a ser no dos que se aman, sino porque se amaban en una única unidad conyugal. Y esa nueva forma de ser —cónyuges, no sólo enamorados—, en tanto contiene una disposición mutua de sí mismos, requiere un acto de recíproca voluntad, una decisión, un compromiso. Ese acto de la voluntad —por eso es nuevo, original e irrepetible— no es tanto uno más de los actos pasados o futuros de quererse, cuanto de *querer quererse*. Es un compromiso de amor que convierte en comprometido al amor. Los amantes son los que se quieren, los esposos los que comprometen quererse.

Detengamos un instante nuestra atención sobre un matiz extraordinario del *compromiso*. Quienes, porque se quieren, deciden (quieren) quererse —pues esto es comprometerse el amor— *deciden sobre el futuro*. Ciertamente es que el hombre es un ser que no “es” (presente) todo lo que “puede ser” (futuro) en un úni-

so el positivo —nuevo y nunca antes puesto— acto de voluntad de presente ya actual —en el momento del “sí”— o virtual no revocado. También radica ahí la famosa distinción entre voluntad de esponsal o promesa de matrimonio y consentimiento matrimonial con voluntad de presente, que permitió diferenciar del consentimiento toda esa frecuente serie de ambos voluntarios prematrimoniales que se dan entre los novios. Cfr. por todos J. DAUVILLIER, *Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le décret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, (Paris 1933); A. ESMEIN - R. GENESTAL, *Le mariage en droit canonique*, I (Paris 1929).

co acto existencial. Para realizar todo lo que puede ser necesita vivirse y ello implica "tiempo": el tiempo de la vida de cada uno. Pero no es menos verdad que el hombre puede hacer entrega de todo lo que "podrá ser" en su futuro, y puede hacer esa entrega de futuro en un acto de presente, en una decisión aquí y ahora. Su voluntad le permite convertir la extensión en intensidad. Esta es la dimensión más profunda y grande de la libertad del hombre: que por ser libre, en el sentido de dueño de sí, puede mediante una decisión de su voluntad dar hoy todo su futuro a algo o a alguien. Eso es comprometerse: decidir libremente deberse. De ahí que el compromiso sea siempre un acto de entrega del propio futuro y un acto máximo de libertad: porque sólo quien es soberano de sí, puede disponer darse. Mediante ese acto voluntario, el hombre decide ya hoy ser en todo su mañana lo que ha comprometido. En este sentido, el hombre es y puede ser lo que quiere ser. No deja su proyección futura al azar, al protagonismo de las circunstancias, a la fuerza de lo desconocido, no permite una enajenación alienada de su vida. Atrae al futuro —que todavía no ha acontecido—, lo convierte en dominio de su voluntad libre, y lo decide por sí, aquí y ahora, en una determinada dirección. Decide, pues, ser dueño de su propio destino. Quien no sabe comprometerse, no se logra vivir en la dimensión más profunda de su condición de persona.

He aquí el compromiso conyugal: varón y mujer toman —hoy— la común decisión de entregarse recíprocamente todo su "ser" y todo su "poder ser" en cuanto masculinidad y feminidad; comprometen su amor conyugal total (presente y futuro) o, si se prefiere, se constituyen en unión conyugal total. Esa decisión de fundarse como unión conyugal, al ser un compromiso presente sobre el total futuro, exige ser una decisión *libre*, plenamente libre. Pues cuanto mayor es el compromiso, mayor ha de ser la libertad del que se compromete.

Es evidente que acabamos de tocar un punto álgido: el momento en que se juega la libertad en la unión conyugal. Varón y mujer, pese a amarse como tales, son libres de no comprometerse ese amor constituyéndolo en unión vital comprometida ya. Puede no convencerles por completo su compañero o puede no entusiasmarles la idea de comprometer una unidad total; puede ocurrir cualquier peripecia en su historia amorosa hasta incluso una despedida en una encrucijada del vivir. Una serie de intrusos —el Estado, los poderes sociales fácticos, los fa-

miliares, etc. —pueden pretender interferir la posibilidad del compromiso, con la intención de impedirlo o de imponerlo. Conviene caer en cuenta, en suma, que la libertad del amor conyugal se juega precisamente ahí. Salvo los amantes, nadie puede protagonizar el compromiso de constituirles en esposos, nadie puede presionar en favor o en contra. La decisión libre es sólo suya. Sin esa plena libertad, no hay auténtico compromiso, ni se funda la unión conyugal, pese a las apariencias. El momento de la libertad —entendida como inmunidad de coacción y como disposición soberana de sí en la donación al otro— se centra en el *momento fundacional* de la unión conyugal.

Eso quiere decir que la libertad tiene su momento, esto es su lugar de ejercicio. Quiere también decirse que la libertad se ejercita y una vez que se ha ejercitado, el resto de los momentos no deben ser contemplados desde el prisma de una libertad todavía no ejercida, sino desde la perspectiva del cumplimiento vital del compromiso asumido. En efecto, cuando varón y mujer, libremente asumen, en esa decisión fundacional, el compromiso, no sólo de seguir queriéndose como hasta entonces, sino de ser una única unidad en lo conyugal, esa unión conyugal se ha fundado y la libertad de fundarla o no se ha ejercitado. La libertad no consiste, en última instancia, en un mantenerla sin ejercitarla en la situación de quien se abstiene de asumir todo tipo de compromiso, como si ser libre fuese un evitar cualquier toma de decisión. Hay que reconocer que con gran frecuencia las personas huyen de todo compromiso, creyendo que se mantienen libres en la misma medida en que se abstienen de todo ejercicio comprometido de su libertad. Esa actitud, aparentemente libre, esclaviza paradójicamente, porque nos encadena al pánico sobre lo comprometido y nos hace inconstantes, inconsecuentes e informales. Quien teme darse —lo que es síntoma de no ser dueño de sí y del propio futuro—, corre el riesgo de venir a ser esclavo de lo más trivial y banal de sí mismo. Varón y mujer son libres —claro está— de no comprometerse nunca. Se es libre hasta para no empeñar jamás un compromiso. Pero no es menos cierto que en estos casos la libertad ha sido brutalmente reducida a sucedáneo curiosamente en nombre de la misma libertad. Porque quien no se concibe libre hasta el punto de comprometerse, quien no se siente tan dueño de sí como para decidir darse porque le da la gana, en el fondo *no es del todo libre*, está encadenado a lo pasajero, a lo trivial, al mero presente. He aquí,

pues, la razón de que, bajo el compromiso, no haya una pérdida de libertad, sino el ejercicio más completo de la misma. Cuando varón y mujer, porque se aman, quieren elevar a totalidad de futuro ese mismo amor, quieren ejercitar por completo toda su libertad y capacidad de ser única unidad conyugal, la invitación natural del amor es a que, mediante un acto libre de voluntad, comprometan el amor. Sólo este compromiso —acto de voluntad de presente sobre la totalidad futura— funda realmente la unión conyugal ³⁰.

B. *El querer quererse a título de deuda. La alianza conyugal como compromiso de coposeerse y deberse amor en única e indisoluble comunidad de vida*

El compromiso como acto de voluntad nuevo y original de amor entre varón y mujer, que nos acaba de ocupar, es el primer paso en la percepción de la alianza matrimonial. Sin un acto de voluntad inédita e irrepetiblemente destinado a querer ser unidad conyugal, no se funda esa unión. La primera dimensión del “sí” de los contrayentes es, pues, ser *acto voluntario de compromiso*. Pero, ¿cualquier acto de voluntad, cualquier “sí” es, sin más, pacto o alianza matrimonial? Ciertamente no. No hay alianza sin acto de voluntad sobre ella, sin compromiso. Pero en la alianza o “sí” matrimoniales hay todavía otras dos dimensiones inseparables. Veamos ahora la segunda de ellas.

Quizás convenga recordar que el amor entre varón y mujer, en su origen o nacimiento, es un don *gratuito*. Quiere esto decir que, sea espontáneo o voluntario o ambas cosas a la vez, el amor entre varón y mujer es un regalo. Algo que en su mismo nacimiento surgió por cuantas causas nos guste invocar, menos porque se *debía*. En principio, pues, amar es algo que no se debe, que se da *gratis*. En este sentido, se puede decir con todo rigor que es propio del amor ser una liberalidad, un acto libre y gratuito, una donación o regalo. Nunca una deuda.

30. Es luminosa al respecto la enseñanza de Mons. J. Escrivá de Balaguer. Cfr. p. ej. *La libertad don de Dios*; de ahí entresacamos el siguiente párrafo (*Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 1977, n. 30): “Nada más falso que oponer la libertad a la entrega, porque la entrega viene como consecuencia de la libertad. Mirad, cuando una madre se sacrifica por amor a sus hijos, ha elegido; Y, según la manera de ese amor, así se manifestará su libertad. Si ese amor es grande, la libertad aparecerá fecunda, y el bien de los hijos proviene de esa bendita libertad, que supone entrega, y proviene de esa bendita entrega, que es precisamente la libertad”.

Pues bien, la introducción de la gratuidad del amor en el orden de la justicia —esa tremendamente humana dimensión de la solidaridad y la alteridad entre los hombres— es ahora el nuevo matiz que nos va a permitir profundizar en los pasos que transforman —siempre a través de la decisión voluntaria— el amor entre varón y mujer en amor conyugal o entre *esposos*.

En efecto, varón y mujer se convierten en esposo y esposa cuando, a través de un determinado tipo de alianza comprometida, se entregan *realmente* —sin metáforas literarias— el uno al otro la entera virilidad y la entera feminidad constituyéndose ambos en una única unidad en lo conyugable de sus personas. Permitaseme recabar la atención sobre este extremo: el varón ya no posee su virilidad sino que la ha entregado a la mujer; y la mujer ya no posee su feminidad sino que la ha entregado al varón, de suerte que ya no son dos (varón y mujer que se aman y se relacionan), sino una sola carne, una única comunidad en lo conyugable de sí mismos: esposos. Para la esposa, el varón es *su* varón, para el esposo la mujer es *su* mujer. Como masculinidad y feminidad son una única coposesión y una única comunidad de vida. Nadie les obliga a *darse* el uno al otro recíprocamente como esposo y como esposa precisamente. Por eso la decisión es libre. Tampoco el don de sí se lo debían. Por eso la entrega en su *origen* —la fundación de la unión conyugal— es un regalo gratuito. Mas a partir del instante en que se dan recíprocamente como varón de esta mujer y como mujer de este varón, quedan *perteneciéndose* el uno al otro como *esposos*.

¿Qué transformación ha tenido lugar?

Que al hacerse donación de la masculinidad y la feminidad, varón y mujer recrean realmente la unidad originaria del hombre, como primera y más natural unión de solidaridad posible en la Humanidad; de suerte que el varón *es* varón de esta mujer y la mujer *es* mujer de este varón, *siendo la unidad de naturaleza* que la conyugalidad (masculinidad-feminidad) de las personas humanas contiene y posibilita. Son una carne. En lo conyugable de sí mismos, no se pertenecen en la soledad de sí mismos ya. Han decidido coposeerse y deberse esa coposesión en unidad: se han *esposado* entre sí. Por eso, propiamente no son varón y mujer, sino esposos: *pareja en cuanto unida*. Y ese reconvertirse en unidad de naturaleza en lo conyugable lo han decidido libremente, o lo que viene a ser lo mismo: mediante un acto de libre

voluntad la *gratitud originaria de su amor se ha transformado en exigencia de justicia*, en deuda de amor²¹.

Este es el punto “matrimonial” del *sí* de los contrayentes: no se trata en ese “*sí*” de convenir en vivir juntos, cuanto más exactamente de asumir —decir “*sí*”— la comunidad de vida conyugal como *deuda en justicia*, como *unión recíprocamente debida*. Lo que hace matrimonial a un “*sí*” entre varón y mujer es el título de deuda, desde cuya óptica se dan entre sí —se esposan— y se constituyen en *comunidad debida y de vida*. En consecuencia, podemos apuntar que varón y mujer se aman porque les da la gana: su amor es un regalo gratuito. En cambio, esposo y esposa son el varón y la mujer que, por amarse, y mediante un acto de su voluntad, han decidido ser coposposos mutuos, han querido deberse el amor conyugal, han comprometido su unión como exigencia —vínculo— de justicia. *Porque se han hecho el uno del otro, se deben el uno al otro*. Y esto no es una bella metáfora. Ha de entenderse en sentido rigurosamente literal este *ser el uno del otro*, este ya no ser dos sino *unión conyugal debida*, y este *deberse en justicia* el uno al otro en sus dimensiones conyugales (masculinidad y feminidad).

Esta es la razón del término “alianza” matrimonial: el amor y la profunda unidad posible entre varón y mujer se han convertido, a través de esa decisión comprometida o “*sí*”, en amor y unidad debidas en justicia. Mediante la alianza, varón y mujer se constituyen en *esposos*: en varón y mujer que *se deben* el uno al otro y que son, por ese vínculo, una *única comunidad de vida y debida en lo conyugal*. Pactar en una “alianza” —el “*sí*”— la mutua deuda de amor y de unión vital es *casarse*; es transformarse en *esposos*²².

Quizás aparezca así la insólita grandeza y la novedad de la alianza matrimonial, en comparación con todos los actos de amor y propósitos que acostumbran a acompañar la historia amorosa

21. Esta transformación la expresa certeramente Hervada aprovechando un juego de palabras que propone Höffner: antes de la alianza se dice “serás mi esposa porque te quiero”, mientras que después del compromiso a título de deuda se debiera decir: “te quiero porque eres mi esposa”. Cfr. J. HERVADA, *Diálogos...*, cit., p. 44; J. HÖFFNER, *Matrimonio y familia*, ed. castellana (Madrid, 1962), p. 24.

22. Este es el radical significado de la clásica expresión latina *ius in corpus* que figura en el canon 1081.2: ambas partes se casan en tanto, por un acto de voluntad, se dan y reciben mutua y recíprocamente el *ius in corpus*, esto es, la totalidad exclusiva y perpetua de su masculinidad y feminidad —dimensiones conyugales— a título de derecho, como deuda mutua.

entre varón y mujer. Pues la alianza es matrimonial en tanto introduce ese inédito momento: la decisión liberrísima —compromiso— por la que un varón y una mujer se comprometen a *deberse* amor y unidad conyugales. Lo originariamente gratuito de su amor se ha convertido en objeto de alianza o pacto; se ha transformado, por su decisión (acto de casarse), en amor y unidad *debidos*. Ellos, ya no son entre sí varón y mujer, sino en rigor *esposos*.

Entenderemos con mayor claridad ahora que las ceremonias y los documentos legales no son propiamente el “sí” matrimonial. Por el contrario, ningún funcionario, ninguna ley, ninguna formalidad *casa*, es decir, tiene el poder mágico de convertir a un varón y a una mujer en *esposos*. Solamente la propia y personalísima decisión de ellos mismos —por debajo de cualquier ceremonia legal —es la única fuerza capaz, si se dan recíprocamente a título de deuda, de convertirlos en esposos, de vincularles su conyugalidad como relación de justicia. No es extraña, en consecuencia, la ancestral convicción popular que intuye un antes y un después en el amor matrimonial: el antes de amarse como varón y mujer, y el después de amarse como esposo y esposa. Entre ese antes y después *media* un acto fundacional —el sí de la alianza—, que en todos los pueblos y culturas se singulariza con diversas solemnidades y ritos. La sustancia es el “querer quererse a título de deuda de vida”, la forma de ese “sí” son las ceremonias y solemnidades. Pero lo decisivo es la sustancia, más que la forma. Por eso no casa nadie: ni el funcionario, ni el sacerdote, ni las formalidades, ni los documentos legales. O se casan los cónyuges o todo lo demás es inútil apariencia.

También forma parte de la intuición popular y de la tradición humana de todos los tiempos entender que tras el “sí”, algo nuevo ha ocurrido entre la pareja: esa es la intuición del *vínculo*, es el ya no ser dos —como antes—, sino en rigor *unidad conyugal debida* y, por ello, para toda la vida. ¿Qué quiere decirse con ello? Pues que el amor entre varón y mujer era un regalo, algo que se mantenía en el terreno de la gratuidad, pues los amantes no están propiamente vinculados todavía. En verdad, se quieren, pero no se *deben* su amor por decisión propia. Todo lo que se dan, lo dan en tanto les da la gana, en tanto prosigue su deseo de seguir regalando gratis su amor. Este no se lo deben, porque todavía no lo han convertido en objeto de alianza matrimonial, en objeto de deuda y en vínculo de justicia. Entre es-

posos y esposa hay algo más y esencialmente nuevo: han decidido darse el uno al otro y deberse en justicia su unidad de coposesión conyugal. El uno, como masculinidad, es del otro y éste, como feminidad, es del primero. Son, en lo conyugal, deuda recíproca. El acto de compromiso voluntario, por el que este tipo de unión debida en justicia precisamente quisieron y fundaron, eso es la "alianza" matrimonial. La entrega mutua es tan *real* que en verdad pone en la existencia un vínculo debido. Todo lo que uno es y podrá ser como persona modalizada masculina o femenina ya no es "suyo" sino de su esposo. Mediante el pacto conyugal o alianza matrimonial, lo que en su origen era un regalo gratuito —un hecho libre—, que a nadie se debía, se ha decidido convertirlo en deuda conyugal —un derecho mutuo— o comunidad debida en lo conyugal.

Es preciso subrayar el gran ejercicio de libertad y el profundo contenido de entrega del uno al otro que hay en la alianza matrimonial. Amarse hasta el extremo de deberse amor, es la máxima expresión del amor posible en la pareja humana. Por eso comprometer a título de deuda el amor es, además de un inédito y máximo acto de amor, la expresión fundacional del matrimonio. No hay, por consiguiente, ninguna contradicción entre el amor y la alianza matrimonial. El "sí" del casarse, el consentimiento matrimonial, es, además de un acto intenso de amor, la expresión arquetípica del amor fundacional del matrimonio. No es un acto de amor cualquiera, no es sólo un momento amoroso de especial intensidad en la historia de los amantes. Es un acto todavía más singular y nuevo, porque es único e irrepetible: es el acto de amor fundacional del matrimonio, el acto de mutuo amor que tiene por objeto constituirse —esposos— en deudores definitivos del amor mutuo.

Me parece que nos evitaremos defectuosas comprensiones de la naturaleza de la "alianza matrimonial", si tomamos la precaución de no interpretar los términos "coposesión", "deuda", "vínculo", "relación de justicia" y otros derivados —por ejemplo, pacto o contrato—, que aquí hemos utilizado para penetrar en la esencia del "sí" matrimonial, según los significados típicos del mundo mercantil y patrimonial. Los esposos —es obvio— no se poseen como una finca, unas acciones bursátiles o un automóvil. Tampoco el sentido conyugal del "deberse el uno al otro como cónyuges" equivale a aquellas deudas cuyo impago abre hasta la vía del apremio porque, en definitiva, son cuantifica-

bles en dinero. En realidad, toda interpretación de la alianza o del vínculo matrimonial a la luz de conceptos jurídicos meramente positivos o legales y patrimoniales es defectuosa en su raíz. El matrimonio es ante todo una realidad natural interpersonal; por ello substancialmente ajena a las realidades mercantiles y patrimoniales. Ocurre, sin embargo, que el lenguaje humano es pobre y no tiene otras palabras para aproximarse al sentido de fondo que hay en esa real y profundísima entrega del pacto o alianza matrimonial, cuando ese pacto es pleno. Estas palabras que hemos empleado, gozan de una tradición de siglos en la cultura, y hasta hoy, a pesar de sus limitaciones, no poseemos otras mejores. Con los imprescindibles matices, esas palabras de gran tradición jurídica siguen siendo, en toda la cultura, las más precisas y penetrantes.

Quede claro, no obstante, que cuando falta en la alianza matrimonial esa *entrega mutua a título de deuda de toda la dimensión conyugable* de los contrayentes, no hay matrimonio. Entre varón y mujer, en ese caso, habrá lo que sea —desde un apareamiento no comprometido hasta, incluso, un simulacro de matrimonio—, pero no existe *el* matrimonio. Hay que acostumbrarse a la idea. El matrimonio no es, en su esencia, una ceremonia, un documento inscrito en un registro, la mera convivencia bajo un mismo techo y sobre un mismo lecho, unas previsiones legales, etc. El matrimonio no es más que el vínculo que surge del pacto matrimonial. Y ese pacto —por encima y por debajo de cualquier apariencia convencional, legal, religiosa, *snoob* o extravagante— existe en su verdadero y pleno sentido, o no hay matrimonio, porque no hay “esposos”.

C. *El objeto del “sí” matrimonial: la totalidad natural de la masculinidad y la feminidad*

He aquí la tercera dimensión de la alianza matrimonial: ¿qué cosa —contenido— se entregan a título de deuda varón y mujer, mediante el “sí” de su consentimiento matrimonial, para convertirse realmente en esposo y esposa?

Con esta pregunta se quiere hacer hincapié en que el contenido conyugal —el objeto de la alianza matrimonial— si se quiere que responda a la realidad natural del ser de la masculinidad y de la feminidad, no puede consistir en un *invento* cultural, socio-económico-político, en la ingeniosa o mediocre arbitrariedad de los contrayentes o en cábalas ideológicas. Lo que los es-

posos se entregan, si queremos referirnos al matrimonio natural, es su real y verdadero ser masculino y femenino, en la totalidad de su complementariedad esencial y existencial, tal como es por naturaleza. Se entregan, por tanto, como varón y mujer, esto es, como personas modalizadas según dimensiones sexuales distintas —virilidad y feminidad— radicalmente complementarias; se entregan la totalidad esencial y existencial de sus dimensiones conyugables; se entregan en la ordenación de esa complementariedad natural hacia la procreación y la fecundidad y hacia la comunidad de vida y amor que en ella se contiene; se entregan en toda la inclinación unitiva y fecunda de su ser varón y de su ser mujer; y se entregan según naturaleza —no artificio o sucedáneo de la realidad natural— porque libremente lo deciden por sí mismos. Su decisión es de asumir la naturaleza de lo conyugable tal como en la naturaleza existe, esto es, sin manipularla, sin reservas o exclusiones, sin cambios.

Si varón y mujer no se entregan esas dimensiones reales de sí mismos tal como son *naturalmente*; si las distorsionan artificialmente o si las entregan parcialmente, *tampoco hay pacto matrimonial*. Si falta la distinción de sexos; si se niega o se excluye la fecundidad; si no hay solidaridad, mutua ayuda, estabilidad; si no existe amor conyugal (en el exacto sentido estudiado); si no hay libertad en el “sí”, la fórmula será cualquiera cosa menos matrimonio en sentido estricto. Naturalmente, el lector es muy libre de preferir cualquier otra fórmula de comunicación sexual. Las hay para todos los gustos. Ahora bien, si a cada término hay que darle su exacto significado —de lo contrario cualquier palabra lo significaría todo y acabaría no significando nada—, en tal caso la alianza matrimonial y el matrimonio son sólo una cosa, extraordinariamente nítida y estricta. El resto de fórmulas gozan de todos mis respetos, menos del conceptual: no son el *matrimonio*.

¿Qué significa que el pacto matrimonial implica una unión *natural*?

Sencillamente, que el contenido que los cónyuges se entregan no ha de ser un contenido artificial y arbitrariamente inventado por las partes. Se entregan lo *natural*. Es decir, pactan una *unión entre varón y mujer perpetua y exclusivamente debida y orientada a la fecundidad humana*. Lo natural es la unión, no el encuentro pasajero insolidario. Lo natural es la unión entre varón y mujer, esto es, lo conyugal; no la homosexualidad, el

lesbianismo o el bestialismo. Lo natural es la perpetuidad del “para siempre” y la exclusividad del “uno con una”; no la poligamia, la poliandria, la promiscuidad, la comuna, el *flirt*. Y lo natural es la apertura de la comunidad conyugal, de la mutua ayuda y compenetración y de la sexualidad a una procreación y educación integrales de nuevos hombres; no la pareja cerrada sobre sí misma y opaca a los hijos. Este es el *contenido natural* del pacto o alianza matrimonial.

El lector ya sabe que lo natural no siempre es lo habitual. También sabe, por ejemplo, que la polución atmosférica es un estado *habitual* de muchas de nuestras ciudades, pero la polución no es el estado *natural* del aire. La degradación medioambiental es un hecho —porque “puede” ocurrir—, pero la degradación nunca es la norma natural, porque no es lo que “debe” ser. Con la cuestión sexual ocurre lo mismo. Con sus piezas no se “debe” hacer lo que nos venga en gana. Tienen sus naturales límites de tolerancia. Cuando éstos se traspasan, la sexualidad y las fórmulas sexuales, que sobre esas extrapolaciones se edifican, se degradan y despersonalizan al hombre. Podrán estas fórmulas ser “habituales”, pero no son la fórmula *natural* de la humanidad.

12. LA DISTINCIÓN ENTRE ALIANZA MATRIMONIAL (CASARSE) Y VÍNCULO MATRIMONIAL (ESTAR CASADO)

La palabra “matrimonio” se emplea indistintamente para aludir a dos cosas diferentes, aunque emparentadas por la relación de causa y efecto. Conviene tener clara la distinción, porque es fuente de errores elementales. Se llama “matrimonio”, por un lado, a la *sociedad conyugal* o comunidad formada por esposo y esposa. Pero también es frecuente llamar “matrimonio” a la *celebración*, o sea al acto por el cual varón y mujer se entregan mutuamente como esposos. Las nupcias, la boda, el casamiento, indican el momento en el que los contrayentes intercambian el *consentimiento o alianza matrimonial*. Y sociedad, comunidad, estado, unión y vínculo significan el matrimonio, propiamente dicho: la pareja *en cuanto ya unida*.

La distinción entre alianza matrimonial (consentimiento mutuo, pacto conyugal o “sí” del casarse) y vínculo matrimonial (comunidad conyugal, estado matrimonial, los esposos en cuanto unidos) es decisiva. La alianza o pacto es un acto recíproco de la voluntad de los contrayentes. Es, por consiguiente, un acto tran-

sitorio, momentáneo, es una decisión aquí y ahora, que una vez dada ya ha terminado. Por el contrario, el matrimonio —el vínculo o unión conyugal— es un estado permanente y exclusivo, duradero, que no “pasa”. El pacto es la *causa* de la unión y vínculo conyugal; la unión o vínculo es el *efecto* del pacto o consentimiento de los contrayentes. En el *pacto*, los contrayentes, mediante el consentimiento “se están uniendo”. En el *matrimonio*, los esposos, por causa del pacto, “han quedado *ya* unidos”.

Nos explica esto que el *matrimonio* no sea el pacto “en tanto perdura”. Explicaré este importante matiz. Si el matrimonio se confundiera con el pacto o alianza, el matrimonio sería el consentimiento de los contrayentes en tanto ese “sí” o consentimiento fuera sostenido segundo a segundo en cada instante de sus vidas por las partes. Mas, como el *matrimonio*, en sentido estricto, es el vínculo o unión, éste vínculo perdura —se ha causado o producido ya— con independencia de que el consentimiento o “sí” fundacional se mantenga en el futuro.

Conviene tener esta idea clara. La alianza o consentimiento es aquel acto de voluntad por el que los contrayentes deciden de una vez por todas darse recíprocamente como esposo y esposa: deciden (quieren) producir el vínculo conyugal entre ellos. Por su propia naturaleza, este *pacto* es un momento transitorio; es decir, dura el tiempo que dura decir “sí”, “te tomo por mi esposa o por mi esposo”. El *matrimonio*, en cambio, es el vínculo que han establecido entre ellos; y por su naturaleza, es perpetuo y exclusivo. El *matrimonio* (vínculo o unión) no es el “sí”, como si ese “sí”, que sólo dura un instante, se quedase flotando en el aire, oyéndose continuamente, de suerte que el *matrimonio* (vínculo o unión) fuese y durase lo que ese curioso “sí” durase en el aire y en los oídos. La alianza es, por tanto, un momento *fundacional*, *único* e *irrepetible*. El matrimonio no es la sucesión de infinitos pactos o “sies” entre los esposos. No hay más que un único *sí* fundacional. Este *sí* produce de una vez por todas el vínculo o estado matrimonial. Si más tarde los esposos se “arrepintieran” de aquel *sí* fundacional, como el matrimonio (la comunidad conyugal, el vínculo) no es el “sí” en tanto permanece en el aire, sino el vínculo que en el momento del pacto queda ya por entero producido, el matrimonio no desaparecería. Dicho el primer, único y fundacional *sí* (el pacto), se instaura el vínculo o estado matrimonial de manera completa y definitiva. No hay matrimonio sin pacto; pero el matrimonio queda fundado por un único e irrepe-

tible pacto. Puesta la causa (la alianza o pacto) se produce enteramente el efecto (el vínculo o matrimonio).

A. *La proporción entre alianza (causa)
y vinculación matrimonial (efecto)*

¿Cómo es posible —se podría objetar— que de un único e irrepetible *si* fundacional, que se pronuncia aquí y ahora, en un minúsculo instante, se produzca de una vez por todas un vínculo perpetuo y exclusivo entre los esposos?

Es preciso advertir la *necesaria proporción entre pacto* (la causa) y *matrimonio* (el efecto), porque no cualquier “*si*” o *alianza fundacional es, sin más, el “proporcionado” o apto para producir aquella unión tan definida y estricta que llamamos matrimonio*. Aquí conviene recordar en todas sus partes lo que dijimos a propósito del amor conyugal pleno y total y acerca de los requisitos de la alianza matrimonial.

Porque solamente aquel tipo de alianza o pacto contiene, en primer lugar, una decisión voluntaria libre o *compromiso*; en segundo lugar, una *recíproca entrega real y plena* del uno al otro en todo lo que son en cuanto varón (persona y virilidad) y mujer (persona y feminidad), de suerte que se convierten en coposeros mutuamente o esposos; y en tercer lugar, porque esa entrega real y plena es comprometida de modo *exclusivo* (“uno con una”), *perpetuo* (“para siempre”) y abierta constitutivamente a la *fecundidad* y al *hogar necesario para ella* (procreación, educación de la prole, mutua ayuda y complemento de vida). Nótese bien la proporción entre causa (pacto) y efecto (vínculo o matrimonio): producen una unión tan plena y completa como el pacto con que la fundan. *Producen* (matrimonio) *precisamente lo que quieren* (pacto). De ahí, que únicamente ese tipo de pacto sea el que causa lo que, en sentido rigurosamente estricto, es el matrimonio.

Esa es la “verdadera” alianza matrimonial que, a su vez, es lo único que produce el “auténtico” matrimonio. Ahora bien, los contrayentes son libres de pactar de este modo pleno y completo. Es decir, puede ocurrir —y ocurre con cierta frecuencia— que dos contrayentes no quieran asumir un pleno compromiso; o no se entreguen recíprocamente, ya porque excluyan positivamente el ser el uno del otro de modo *real*, queriendo vivir juntos pero sin darse y obligarse como esposos, ya porque excluyan expresamente *partes* de la entrega: por ejemplo, la perpetuidad, la ex-

clusividad, la fecundidad y la educación de la prole, o aquella dimensión de la mutua ayuda y de la comunidad de vida necesarias para la procreación y educación humanas de los hijos, y que están contenidas en el pleno sentido de la indisolubilidad y de la unidad matrimoniales. En tal caso, esos contrayentes no se alían matrimonialmente. Pactan entre sí “algo” (un simple convivir juntos sin compromiso de perpetuidad o de exclusividad; una reunión sin apertura a ningún tipo de fecundidad, hogar o comunidad de vida y ayuda; una relación sexual con “cobertura legal”, etc.), pero ese algo, será lo que sea, en definitiva lo que quieran, pero ese “algo” no es, en sentido estricto, *el matrimonio*. Ese pacto podrá haberse realizado bajo la apariencia de “casamiento” legal; habrá ocurrido quizás ante la ley civil o eclesiástica. Pero esa alianza, al tener como contenido otra clase de unión que la matrimonial, no origina el auténtico matrimonio. Habrá una *apariciencia* de matrimonio, pero faltará la *realidad* del matrimonio.

Cuando ocurre un tipo de pacto incompleto o cuando, bajo el “sí”, no hay ni siquiera alianza de ninguna clase, estamos en presencia del *pacto nulo*, esto es, de una *ausencia de pacto* o de una *ineficacia del pacto*. Al no haber “en realidad” pacto, porque no lo hay o porque es incompleto, tampoco hay “en realidad” matrimonio. El matrimonio es nulo (inexistente), porque el pacto es nulo (inexistente o ineficaz).

Entre pacto y matrimonio debe siempre existir una exacta proporción. No se produce el efecto (matrimonio) si los contrayentes ponen una causa (pacto) “desproporcionada”. Esta desproporción puede venir porque, a pesar de las ceremonias y de las apariencias, no hubo pacto de ninguna clase, o porque los contrayentes pactaron otra cosa distinta que el matrimonio: por ejemplo, una unión no exclusiva, pasajera, cerrada a los hijos, etc. En tal caso, de esa clase de pactos surge lo que los contrayentes han querido, que será cualquier fórmula sexual, patrimonial o la que sea; en todo caso —es obvio— será algo muy diferente al matrimonio.

La posible confusión de la opinión pública acerca del pacto y del matrimonio *nulos* se deriva del hecho de que los contrayentes “aparentemente” se casan. Es decir, dicen su “sí” dentro de las ceremonias legales y oficiales. Ocurre entonces que la legalidad social de las “ceremonias” nos induce a presumir la autenticidad matrimonial. Ahora bien, no siempre que dos partes contrayentes dicen públicamente el “sí”, dicen *real* y *plenamente* aquel “sí” que supone la auténtica alianza matrimonial. Cuando, a pesar de

todas las apariencias legales y públicas, debajo de su “sí” no hay el real y pleno pacto matrimonial, tampoco se ha producido *real y plenamente* el matrimonio. Las ceremonias y formalidades presuponen un contenido real. Si falta o es incompleto ese contenido real, las ceremonias y las formalidades son meras apariencias, son como la cáscara de un huevo vacío. La nulidad del pacto no es más que la evidencia —que debe probarse jurídicamente— de que no hubo pacto o de que fue incompleto. Al faltar el pacto, a pesar de todas las apariencias, falta también el matrimonio.

Si tenemos bien claro todo esto, comprenderemos una serie de consecuencias de gran importancia.

Primera: el pacto y el matrimonio son, fundamentalmente, *realidades*, no simples ceremonias, documentos y formalidades. Como “realidades” son o no son, con independencia de que haya grandes o pequeñas ceremonias.

Segunda: entre alianza y vínculo existe una justa proporción. Por lo tanto, los contrayentes crean lo que en el fondo quieren o desean. A tal causa tal efecto. Y así, si de veras desean *el* matrimonio, inevitablemente deben poner el *pacto matrimonial pleno y completo*. Si alían otra cosa, se produce otra cosa. Y si, pese a todas las ceremonias, no pactan nada —porque mienten o simulan o se les coacciona y no son libres—, tampoco producen nada.

Tercera: hay que acostumbrarse a la idea de que, tanto el pacto como el matrimonio, son realidades con contorno muy estrictos y definidos. Es decir, no todo “sí” es *alianza matrimonial*, ni cualquier relación entre varón y mujer es *matrimonio*. A demasiadas cosas hoy se las llama “casamiento” y a demasiadas “matrimonio”.

B. *El vínculo matrimonial: la comunidad conyugal como “ser una carne”*

El matrimonio es la *unión conyugal* debida entre varón y mujer. ¿Qué tipo de unión es la conyugal? Lo sabemos por todo cuanto hemos dicho a propósito del amor conyugal total y pleno y a propósito de la alianza matrimonial. Conviene ahora reconsiderar en síntesis aquellas ideas.

Se llama *conyugal* a aquella unión —fruto de la decisión libre— en cuya virtud el varón puede de verdad decir que la mu-

jer es *suya* (no en el sentido de la propiedad sobre las cosas, sino con el significado de un vínculo de *justicia interconyugal*), y la mujer puede decir que el varón es *suyo*, de manera que ya no son dos, sino una común unidad en lo conyugal. Al ser de verdad el uno del otro, se deben en *justicia* el uno al otro. Por eso les une un vínculo de justicia. De ahí, la idea multisecular por la que la doctrina ha hablado del matrimonio como vínculo “jurídico” (esto es, de *justicia*).

Esta unión en lo conyugal es extraordinariamente profunda, porque —esto es capital entenderlo— lo “conyugal” del varón y de la mujer hace referencia a la totalidad y plenitud de la doble modalización sexual, la cual, por naturaleza, contiene una radical complementariedad e inclina a una unidad generativa básica. La relación de complementariedad y de unidad entre los sexos no la inventan los amantes, la pone la misma naturaleza humana y la pone de una manera muy profunda: no es una unión cualquiera, es la unidad por la que —supuesto el libre consentimiento— varón y mujer vienen a ser *una sola carne*.

“Una sola carne” (*una caro*, en latín). Esta extraordinaria y fortísima expresión —que no tiene nada de metáfora—, aparece por primera vez en la Biblia en el relato del Génesis sobre la creación del hombre. Con independencia de las convicciones religiosas de cada uno, forzoso es reconocer que la cultura humana no posee otro texto de tanta antigüedad sobre el matrimonio que se pueda comparar con la misteriosa sencillez, precisión y profundidad de las palabras del Génesis. “Dijo Dios, el Señor: No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda que sea semejante a él..., la cual puso delante de Adán. Y dijo el hombre: Esto es hueso de mis huesos, y carne de mi carne... Por ésto dejará el hombre a su padre y a su madre, y estará unido a su mujer, y los dos vendrán a ser una sola carne” (Gen 2,18-24). Este texto, que tiene la soberana simplicidad de la obra maestra y un caudal de sugerencias inagotables y sorprendentes, ha marcado más que ningún otro las líneas maestras de la comprensión del misterio del matrimonio por parte del pensamiento humano.

Una caro. “Una” tiene aquí un significado especialmente intenso, pues hace referencia, más que a “una” cosa, a la unidad de lo único, a lo “uno sólo”. Con ello se manifiesta que la unión conyugal es la *unidad de dos*: siendo dos, son en lo conyugal “sólo uno”, una única unidad.

El matrimonio, pues, no es sólo una simple “relación” de acceso del varón a la mujer y viceversa, y un simple “reunirse” o “ajustarse”, ni tampoco una mera cohabitación, aunque pueda implicar todas estas cosas. El matrimonio es algo más hondo.

Como ha escrito Mons. J. Escrivá de Balaguer, refiriéndose específicamente al matrimonio cristiano: “El matrimonio no es, para un cristiano, una simple institución social, ni mucho menos un remedio para las debilidades humanas: es una auténtica vocación sobrenatural. (...) signo sagrado que santifica, acción de Jesús, que invade el alma de los que se casan y les invita a seguirle, transformando toda la vida matrimonial en un andar divino en la tierra”²³.

Por el vínculo, los aspectos conyugables del varón (virilidad) y de la mujer (feminidad) ya no son dos cosas que se “relacionan” o “conviven” solamente; es que, por el vínculo, varón y mujer, en lo conyugable, son una única unidad debida y de por vida. Así ya no son dos que se “relacionan” pero *permaneciendo en su dualidad*, sino una sola carne. El convivir, la reunión, las relaciones, todo otro tipo de contacto es una consecuencia de ser única única unidad en lo conyugal. Por eso el varón, por el vínculo conyugal, ya no es varón, sino esposo; y la mujer, no es sólo una mujer, sino esposa. Pues ya no tiene sentido, tras el vínculo conyugal, hablar de persona y virilidad (varón) y de persona y feminidad (mujer), sino que son *dos* personas en la *única unidad de lo conyugal* (virilidad y feminidad son una única unidad, una sola carne): “y los *dos* —dice el Génesis— vendrán a ser *una sola carne*”.

Esta unidad en lo conyugable de las dos personas casadas ha sido en la historia del pensamiento puesta de relieve —como en la historia diaria de tantos matrimonios— con la intuición hondísima de que la ruptura de un *auténtico* matrimonio equivale a algo similar como el cortar en dos un mismo cuerpo. Y es que, supuesto que por el pacto los esposos deciden hacerse el uno del otro en lo conyugal, separar es lo mismo que dividir el cuerpo de *uno mismo*. De ahí también aquel bellissimo matiz, puesto de relieve por Hervada, según el cual el esposo ama a la esposa —y viceversa—, no como se ama *a* sí mismo (pues así se debe amar a cualquier prójimo), sino con el amor *de* sí mismo. Siendo una sola

23. J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1976, n. 23.

carne, el amor del esposo a la esposa, y viceversa, es el amor *de sí mismo*²⁴.

Una caro. "Caro", carne, significa naturaleza humana. Y dentro de la naturaleza humana, aquella dimensión sexual por la que un individuo es varón o mujer. Pues bien, en esta dimensión de la naturaleza humana existe, por naturaleza (no por invento humano), una complementariedad. Esa complementariedad contiene una real posibilidad de *unidad única*. De manera que, siendo varón y mujer *dos personas y dos naturalezas* individualizadas y completas, sin embargo en el orden de la modalización sexual (virilidad y feminidad) pueden ser una unidad de naturalezas y un único principio generativo. La unidad generativa se advierte muy claramente en su fruto típico: el hijo. No hay cuchillo en el mundo que tenga un filo tan agudo que pueda separar, en el hijo, lo que es del padre o lo que es de la madre, sin dejarse en un lado del corte un poco o un mucho que ha puesto el otro. La unidad del hijo es fiel reflejo de la unidad de los padres, como principio generativo.

Hay que tener cuidado con este ejemplo, pues, como todos sabemos, no es "imprescindible" casarse para poder ser padres. El ejemplo no se puede, sin más, identificar con la unidad conyugal. Pero, hecha esta salvedad, el ejemplo puede ser útil si de él extraemos su correcta analogía. Esta es la siguiente: la unidad de los padres en el hijo es obra de la naturaleza; la unidad de los esposos es, en cambio, obra de su voluntad o pacto matrimonial. En el caso del matrimonio la naturaleza también pone algo, a saber, la radical complementariedad entre feminidad y virilidad. De manera que sí, mediante y por causa del pacto, varón y mujer se dan entre sí como esposos se produce toda la unidad a la que, *por naturaleza*, tiende la complementariedad entre feminidad y virilidad. Y esa unidad conyugal que, a diferencia del hijo, es decidida con la voluntad, una vez comprometida es, como la del hijo, una unidad tan profunda que tampoco hay cuchillo cuyo filo pueda separar al esposo de la esposa sin dejar a cada lado del corte un poco o un mucho que no sea del otro. Esta intensidad la posibilita la naturaleza, aunque la pone en práctica el

24. Con este matiz (Vid. Diálogos..., cit., p. 45) Hervada pone un nuevo acento al famoso texto de San Pablo a los Efesios (5,28-29): "Así deben amar los maridos a sus mujeres como a sus propios cuerpos. El que ama a su mujer se ama a sí mismo. Porque nadie aborreció jamás a su propia carne; antes bien, la alimenta y la cuida con cariño..."

pacto de los contrayentes. Pero este pacto no podrá fundar una unión tan intensa y honda si la naturaleza no estuviera capacitada ya para ella. Esta honda complementariedad natural es la unidad conyugal que asume el pacto.

Nótese bien: tal unidad la causa la libre decisión de los contrayentes (alianza o pacto). Pero la posibilidad de que tal unidad sea así, de tamaño envergadura —comparable (aunque no idéntica) a la unidad que en el hijo tienen la paternidad y la maternidad—, no la inventan los cónyuges, sino que está preparada o dispuesta por la naturaleza. ¿Por qué naturaleza? Por la radical complementariedad que, *por naturaleza*, existe potencialmente entre varón y mujer. Esa complementariedad natural ha de ser puesta en acto por la libre decisión de las partes. Pero si se asume, se produce con toda la tremenda plenitud que contiene. Y esa plenitud es la de la *única unidad*. Los esposos vienen a ser en lo conyugal *una sola carne*.

Esta unidad no es una *fusión*. Los esposos, como es obvio, siguen siendo dos personas y dos naturalezas individualizadas. Por el matrimonio —permítaseme la expresión— no se convierten en un monstruo de dos cabezas. Sería un error elemental pensar que los esposos, pierden su natural individuación, y pasan a ser un nuevo y único “individuo”. No hay aquí ninguna *fusión*.

La unidad de naturalezas hace referencia a una *unidad social y de justicia*. Son una comunidad —unidad social— y son el uno del otro —coposedores en justicia— en la unidad de lo conyugal. Por eso, la esencia de esa unidad es el *vínculo de justicia interconyugal*. No un vínculo visible o palpable. Sino un vínculo social y jurídico. Ahora bien, ese vínculo unitario tiene un fundamento natural y real: la profundísima unidad que, por la misma naturaleza, está dispuesta entre lo femenino y lo masculino. Y en este sentido, no existe *en la naturaleza* una unidad tan básica, elemental y natural como aquella que se produce entre los esposos, entre la virilidad y la feminidad entregadas en su totalidad a título de deuda en la alianza. Es tan elemental, honda y misteriosa que ningún otro texto, salvo el Génesis, nos la expresa con aquella sorprendente llaneza: “y los dos vendrán a ser una sola carne”. No debemos olvidar que esta feliz fórmula aparece a propósito de la creación del hombre. En este sentido, la unión conyugal o matrimonio es la *primera y primaria unidad social de la humanidad*. Con otras palabras: el matrimonio y la familia

son la unidad social más natural y previa, más que cualquier otro fenómeno asociativo, que la sociedad general, que la comunidad política y, por supuesto, que el Estado ²⁵.

IV. SOBRE EL VINCULO FAMILIAR

13. LA DIMENSIÓN FAMILIAR DE LA COMUNIDAD CONYUGAL. LA INSUSTITUIBILIDAD DE LA FAMILIA COMO HABITAT NATURAL DEL NACER, CRECER Y MORIR DEL HOMBRE COMO PERSONA HUMANA

La verdad de un principio y su fuerza de convicción no siempre andan parejas en nuestro entendimiento. A veces una determinada forma de presentar una realidad verdadera no nos hace vibrar el corazón, nos deja como indiferentes, algo perplejos y, en el fondo, poco convencidos. Parece que necesitamos *sentir* que una verdad lo es, como si el sentimiento fuese, más que el frío enunciado racional, la ganzúa que abre de par en par la puerta del corazón convencido. Algo de esto ocurre con la natural dimensión familiar de la comunidad conyugal. Es un tópico, especialmente en el pensamiento cristiano, señalar que el fin primordial del convencimiento. Algo de esto ocurre con la natural dimensión fecundidad es la connatural tendencia final de la unión de los esposos; y que el amor es, en definitiva, difusivo y procreador. De ahí que no sea extraño, sino de nuevo otro lugar común, decir que la familia se explica como consecuencia del fin de la propagación de la especie humana, como si la justificación natural de la existencia de la familia se apoyase en el fin de la procreación.

He aquí, pues, una ecuación habitual: la familia es natural porque el fin natural del matrimonio es la procreación. Procreación o propagación de la especie acaban por topificarse como fundamento apodíctico de que *deba haber* familia. Y al revés, cuando se sostiene la ruptura entre pareja e hijos; cuando se defiende la independencia entre el amor y la fecundidad; cuando se prefiere liberar a la pareja tanto de una unión matrimonial cuan-

25. Esta es una idea significativamente reiterada en el magisterio de JUAN PABLO II sobre la familia. Cfr. en la reciente recopilación editada a cargo de T. LÓPEZ, bajo el título *JUAN PABLO II a las familias* (Pamplona 1980).

to de los hijos en aras de la unión libre, de la libre maternidad liberada de la figura paterna estable, o de la entrega de la prole —como bien público— a la colectividad y al Estado; en esas mismas medidas se afirma la inutilidad de la familia y la necesidad de su supresión.

El argumento de la procreación —como prueba apodíctica de la necesidad natural de la familia— corre hoy el riesgo de convertirse en un mero tópico. Y el tópico viene a ser la arterioesclerosis para una verdad. Conviene, pues, repensar el sentido de la procreación y reencontrar su original fuerza de convicción. La cuestión es compleja. Permítaseme en esta ocasión centrarme en tan sólo una vía sugerente.

Estos tiempos nuestros, tan críticos respecto de la pervivencia y utilidad de la familia, tienen la gran ventaja de facilitarnos la distinción entre lo accesorio y lo principal, entre el conjunto de funciones, utilidades y servicios de la familia que en el fondo no son más que aspectos accidentales y por ello caducables de la familia, y el nervio esencial o permanente donde se encuentra la insustituibilidad natural de la familia. Es cierto que la familia puede haber servido útilmente como unidad económica: a veces, unidad de producción; otras, unidad de consumo; por fin, ha podido actuar de ambas cosas al mismo tiempo. A través de la familia se transmitían profesiones, a modo de escuela de artes y oficios. Los lazos familiares han sido soporte de alianzas políticas, sociales, económicas y culturales. Casi todos los servicios educativos, sanitarios, de seguridad social y prevención del futuro, y asistenciales que hoy asume el Estado, con mayor o menor éxito, fueron en algún momento rendidos por la familia. Y en este sentido, a poco que lo pensemos sin miedo a creer que por ello reconocemos la próxima muerte de la familia, las actuales instituciones docentes, los centros sanitarios y hospitalarios, las instituciones asistenciales, las compañías de seguros, la Banca y, a la postre, el Estado pueden suplir y de hecho han suplido tales servicios “históricos” de la familia. Sólo desde una comprensión superficial del significado de la familia podrían confundirse las antedichas sustituciones con la muerte de la familia como estructura ya inútil. Porque todos esos servicios *no son esencialmente familiares*, aunque hayan sido históricamente actuados por la familia. Más bien, este contemporáneo desvestimiento de la familia puede facilitarnos la percepción de su esencia des-

nuda, permanente e insustituible. ¿Es, en consecuencia, la procreación la razón de ser última de la familia?

Acosemos un poco más a la familia contra la pared, incluso, de la procreación o propagación de la especie. Por de pronto, disponemos del ancestral dato según el cual biológicamente no parece imprescindible estar casados para poder procrear. La aparente grosería del argumento no debe servir para ocultarnos una primera constatación: de algún modo todos intuimos —en todo tiempo y cultura fue así— que ser y sentirnos *familia* no se reduce sin más al hecho biológico de la procreación. La humanidad conoce la sorprendente figura de la adopción y, en rigor, entendemos hablar con verdad cuando, faltando el hecho biológico pero no el amoroso, llamamos *padre* y *madre* a quienes de tales hicieron con su *hijo* adoptivo. Y, al contrario, un obstáculo poderoso —quizás un tanto inefable— nos impide llamar padre y madre a quienes, pese al hecho biológico, no hicieron de tales con el hijo al que abandonaron o maltrataron.

Así pues el nexo biológico de la procreación, reducido a su mera desnudez fisiológica, no nos basta a la hora de llamarnos unos a otros *familia*. Introduzcamos ahora un elemento más contemporáneo y sofisticado: la tecnología. No es necesario invocar la premonición de Aldous Huxley para constatar que, si la función de propagación de la especie fuese el último reducto de la permanencia de la familia, la civilización actual posee los medios técnicos y los conocimientos científicos necesarios para comenzar, con éxito, la suplantación de la familia como *unidad de reproducción*, en favor de otras estructuras adecuadas a una racionalización más eugenésica y mejor planificada de la demografía y la natalidad. Ciertamente, para una demografía y una natalidad, concebidas desde la óptica de cantidad, calidad y equilibrio entre oferta, demanda y *stocks* típica de la producción económica racionalizada y rentable, la familia se revela como una unidad de reproducción anacrónica, irracional e incontrolable. Si lo que justificase esencialmente a la familia fuese ser “desde siempre” la unidad de reproducción, si esa fuese la razón de su ser y de su “naturalidad” o permanencia substancial, entonces habría que reconocer la sustituibilidad de la familia por otras estructuras más útiles a los tiempos y a las condiciones de la sociedad moderna. La familia desaparecería por simple antigüalla o, cuando más, se la toleraría como la “costumbre” reproductora de algunos.

¿Quiere esto decir que la procreación tampoco tiene nada que ver con la familia? La clave está, según pienso, en el modo como logremos destopificar —librar de la arterioesclerosis— nuestra idea de la procreación como fin del matrimonio natural. Debemos desplazar nuestro esfuerzo de concentración desde la propagación de la especie o procreación hacia la consideración de *lo* que se procrea. La condición y dignidad de persona humana vuelve a ser de nuevo el pequeño y gran secreto de la cuestión. No es la procreación, subterránea y a veces inconscientemente interpretada en términos de productivismo racionalizado y rentable cual fábrica de números humanos, el fin del matrimonio y el servicio que justifica el carácter “natural” de la familia. *Es la naturaleza del ser que se procrea y es procreado* —la condición, dignidad y exigencia dimanante de la persona humana— *quien exige la familia*.

Debemos caer en la cuenta de que lo importante no es la reproducción de números útiles, porque el hombre es mucho más que un número socialmente rentable. El hombre es persona y sólo en su dimensión personal encuentra su identidad y su dignidad. Pues bien, si lo que importa no es reproducir números, sino generar personas, entonces no vale cualquier estructura reproductiva. Es en este sentido en el que se habla de la familia como célula natural. Porque el hábitat natural para que cada irreplicable hombre sea concebido como corresponde a su dignidad de persona, sea gestado, arropado y educado con amor, y sea acompañado hasta una muerte también personal y digna de su condición, este hábitat natural es —sin más— la familia.

Y así encontramos el verdadero ser y sentido de la familia, más que en la síntesis ecléctica de sus servicios sociales en una determinada coordinada política, económica y social de la historia, en las exigencias de solidaridad radical y comunidad amorosa dimanante de la condición y dignidad de personas humanas de quienes se vinculan a propósito del origen de la vida: una procreación verdaderamente humana propia de seres personales. Por eso podemos definir la familia como *el* medio natural por excelencia de la sociabilidad personal humana; la familia es *el habitat natural para nacer, vivir y morir precisamente como personas*.

Debemos ahora advertir la conexión entre las características de la alianza matrimonial y las del lazo familiar. La persona humana del que ha de nacer, crecer y morir precisamente como

persona humana, exige como propio de su naturaleza y dignidad *ser amado radicalmente, incondicionalmente y a título de justicia*. A diferencia de cualquier grupo del que a lo largo de la vida los hombres podemos formar parte como miembros (el municipio, la fábrica, el partido político, un club deportivo, una asociación recreativa, un gremio profesional y, al fin, la nación y el Estado), sólo en la familia— primera y fundamental relación de solidaridad personal a propósito de la procreación humana— importamos (al menos así debiera ser) única y exclusivamente por ser nuestra nuda mismidad irrepetible, *por ser yo*: es el lazo familiar un lazo al tú personal nudo, singular e irrepetible de cada uno. Sólo en la familia, además, importamos de modo *incondicional*, esto es, no sólo por ser yo, sino incluso *por ser sólo yo*, con independencia de mi utilidad o rentabilidad social, política, económica, profesional, etc. Es la desnuda dignidad y la incondicional valía de mi ser personal irrepetible el título radical por el que soy aceptado y amado sin más. Por fin, ese lazo radical e incondicional de amor y solidaridad *me es debido* y, por tanto, se me da a título de deuda o justicia. También aquí el amor entre familiares es un *amor debido en justicia*.

Al amar radical e incondicionalmente a título de justicia *debida cada nuevo ser humano, la procreación* —que podría reducirse a su mera dimensión genética y biológica— es *personalizada* por procreadores y procreados. Esa personalización les hace *ser familia*. Así la familia es la dimensión personalizada de la procreación, del simple nexo genético, de la mera relación de consanguinidad. Por eso la familia, al ser la personalización del nacer, vivir y morir, *personaliza* —humaniza— a sus miembros, esto es, les hace ser y actuarse como personas humanas a propósito de la sangre y el origen de la vida. Se entenderá, en suma, por qué la pérdida del sentido de su dignidad de persona hace al hombre despersonalizar la procreación entregándola en manos del animalismo y la bestialidad, o en manos del racionalismo genético que, bajo su aparente sofisticación tecnológica, esconde la más brutal manipulación despersonalizada y deshumanizante del hombre. En la misma medida, por el contrario, en que el hombre recupera la identidad de sí mismo, entiende como exigencia natural de su condición y dignidad de persona *el acontecerse familiar de la procreación*. Porque, según decimos, ser familia no es otra cosa que realizar el nacer, vivir y morir según aquellas exigencias de amor radical, incondicional y debido dimanante de la dignidad

personal de quien nace, vive y muere. Y esa dimensión personal y personalizante de la procreación verdaderamente humana es *insustituible*: sólo la familia es capaz —frente a cualquier otro sucedáneo grupal político, económico o social— de constituirse como hábitat del amor radical, incondicional y debido a la mismidad irrepetible de cada nueva persona humana que viene al mundo. Y he aquí, al fin, la conclusión: la procreación no es mera biología o genética sólo cuando es fin o consecuencia de una alianza de amor indisolublemente fiel y fecunda de los padres. Dicho de otro modo: la dimensión personal de la procreación se funda en la condición de cónyuges o matrimonio de los progenitores. Estos, antes que padres, se han dado para siempre como esposos en una alianza de amor indisolublemente fiel y fecunda. Para ellos, pues, la procreación está teñida desde su raíz por la alianza de amor matrimonial: es ya radical, incondicional y a título de justicia. Por eso, la dimensión familiar de la comunidad conyugal es una procreación personalizada; por eso, *la familia natural es por su propia naturaleza de fundación matrimonial*: porque la decisión de trascender la mera dimensión biológica o genética de la procreación, mediante un lazo de amor radical, incondicional y debido en justicia, se adopta en un *prius* o “antes” de la procreación, en el “antes” de la alianza matrimonial. La familia natural es de fundación matrimonial, porque la familia es la natural dimensión procreadora y educante del matrimonio.

Terminemos con dos breves sugerencias. Una, a propósito de la familia, con clave de lectura crítica de la sociedad; otra, en relación a la educación familiar, no siempre bien entendida y con frecuencia adulterada por la intromisión de mimetismos utilitaristas.

a) Basta que cualquier lector, mirando la sociedad en la que vive, —consciente de la delincuencia juvenil, del desamparo de la infancia abandonada o maltratada, del aborto, de las separaciones entre los padres, de la explotación económica de los niños y los adolescentes, de la carestía y mínimo espacio de las viviendas, de la alienación materialista de la jerarquía de valores, del abandono de nuestros ancianos, de la eutanasia o de la soledad inhumana de la muerte para muchos hombres de la tercera edad— pueda darse cuenta hasta qué punto extremo vivimos contrafamiliairmente, hasta qué punto la política de los gobiernos es deprimente en materia familiar, y hasta qué punto todos no nos esforzamos en nuestras propias “familias” para que sean el há-

bitat natural donde cada irrepetible persona humana haya sido concebida, gestada, alumbrada, educada y acompañada en su crecer hasta la misma muerte con el trato de solidaridad y amor que exige la dignidad de ser persona. Por eso, una mayor conciencia de la familia sobre sí misma nos convierte la familia en terrible lente crítica de nuestra deshumanizada sociedad actual.

b) Muchos padres tendemos a reducir la educación casi a los resultados de nuestros hijos en el colegio: matemáticas, ciencias naturales, idiomas, etc. Y sin embargo, esa dimensión es la menos esencial y, por tanto, menos familiar, de la educación del hombre como persona. La educación es aquel proceso de mejora de toda persona en la captación de la verdad, el bien y la belleza para —luego— vivir en consonancia con lo descubierto. La familia es el primer y más natural encuentro de todo nuevo ser que viene al mundo con la verdad, el bien y la belleza, y con la necesidad de realizarse en congruencia con ello. Ha de ocurrir en el nido familiar. Sus padres son sus primeros maestros y educadores. Observemos con qué frecuencia sólo valoramos la vertiente socialmente útil o rentable de la verdad, el bien o la belleza. No queremos tanto que nuestros hijos sean personas que se educan para encontrarse seriamente con la verdad, el bien o la belleza, cuanto que nuestros hijos sean preparados en el colegio, y más tarde en las Facultades y Centros profesionales, para aquella concreta y reducida captación de la verdad, el bien y la belleza que llamamos “poseer un oficio rentable”. Confundimos el objeto de la educación, con aquella parte de la verdad, el bien y la belleza que “pueda dar dinero”, que sirva para una colocación rentable o socialmente prestigiosa. Y así, desde la cuna, los educamos estúpidamente para convertirse en sujetos de producción, en sujetos rentables, en números útiles. No los hacemos personas, lo reducimos, como se dice ahora, a “currantes”. Para un hijo, sus padres le están educando desde la concepción hasta la muerte: todo acto familiar, educa o deforma. Educa un determinado modo de ser concebido: aquel amor que exige la dignidad del ser personal que anuncia su palpar en el vientre materno. Y deforma esa misma concepción si está animalizada, o egoístamente vivida o, incluso, rechazada por los padres. Y así, hasta saber vivir en familia la muerte, que es otro esencial momento familiar. Los psicólogos y psiquiatras especializados en la infancia saben hasta qué punto la familia es la escuela para el amor, el matrimonio y la futura familia que fundarán los hijos. Y es escuela

muy difícilmente reemplazable, cuando ha faltado o ha sido un cruel desastre. Pero también el proceso educativo afecta a los padres. Estos educan, y al hacerlo también se educan a sí mismos. La interacción es recíproca. Es el hijo quien nos hace padres y son los padres quienes nos hacen hijos. De ahí que los padres hacen familia ya mucho antes de la concepción —ya en el “aliarse” matrimonial— y nunca dejan de ser testimonio educante para sus hijos. Su función de enseñar, las más de las veces con el ejemplo vivido y no con el sermón teórico, a todo nuevo hijo a ser “mejor persona”, dura toda la vida.